UC-NRLF
$B 749 186

JOHANNES VOLKELT

DAS PROBLEM DER INDIVIDUALITÄT

Digitized by Google

LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
DAVIS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

JOHANNES VOLKELT
DAS PROBLEM
DER INDIVIDUALITÄT

Digitized by Google

Digitized by Google

DAS PROBLEM DER INDIVIDUALITÄT

VON

JOHANNES VOLKELT

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNCHEN 1928

LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
DAVIS

Digitized by Google

Digitized by Google

VORWORT

Während der Arbeit an den folgenden Blättern stand ich nicht selten unter dem einigermaßen beirrenden Einflusse des Gefühls, wie weit abseits von Allem, was gegenwärtig in der deutschen Philosophie herrschend ist, meine Wege laufen. So stieg die zweifelnde Frage oft in mir auf, ob ich wohl mit meinen Gedankengängen auf einiges Gehör bei der philosophischen Mitwelt hoffen dürfe. Doch ließ ich mich dadurch nicht abhalten, meine Gedanken still weiter zu knüpfen und für den Druck reif zu machen. Vielleicht, so sagte ich mir, wird sich doch der eine oder andere Leser finden, den es interessieren wird, zu erfahren, wie sich mir am späten Abend meines Lebens, am Ende meiner philosophischen Gedankenarbeit das Weltbild darstellt.

Ich bin niemals durch Beachtung und Anerkennung verwöhnt worden. Auch gegenwärtig mache ich die Erfahrung, daß insbesondere die jüngeren Fachgenossen an meinen Schriften vorüberzugehen pflegen. Zum Teil hängt dies wohl damit zusammen, daß meine Veröffentlichungen niemals in eine der jeweilig herrschenden Hauptströmungen des Philosophierens so recht hineingepaßt haben. Ich war niemals Angehöriger einer „Schule". Doch tröste ich mich damit, daß oft auch abseits von den Strömungen, die der Philosophie einer Zeit das Hauptgepräge geben, mancher gute, standhaltende Gedanke heranreift und Früchte trägt.

Leipzig, den 9. Juni 1928

Johannes Volkelt

Digitized by Google

Digitized by Google

INHALTSVERZEICHNIS

ZUR EINFÜHRUNG

1. Beunruhigung des Denkens durch das Problem der Individualität 1

1. Das Unheimliche der Ichheit. Die Abgesperrtheit des Ich S. 1. — 2. Das Ich: das Allergewisseste und doch unbegreiflich; individuell und doch überindividuell S. 3. — 3. Schwierigkeiten im Ich für Ethik und Geschichtsphilosophie S. 4. — 4. Ich: als rätselvolles Problem S. 5

2. Begrenzung der Aufgabe 6

1. Welche Seiten am Individualitätsproblem nicht behandelt werden sollen S. 6. — 2. Positive Aufgabe: Phänomenologie und Metaphysik der Individualität S. 7

Erster Teil

PHÄNOMENOLOGIE DER INDIVIDUALITÄT

3. Die Einzelheit im Wahrgenommenen und in den Innenerlebnissen 11

1. Individualität und Einzelheit S. 11. — 2. Einzelheit: Erlebnis und nicht Definition S. 11. — 3. Das Sinnlich-Wahrgenommene als Einzelnes erlebt S. 13. — 4. Einzelheit als Einzigkeit S. 14. — 5. Principium individuationis: Hier und Jetzt S. 14. — 6. Sinnesqualitäten als solche nicht der Einzelheit fähig S. 16. — 7. Ob wir „Dinge" sehen S. 18. — 8. Innenerlebnisse: Individuationsprinzip: das Jetzt S. 19. — 9. Die vorgestellten Objekte bleiben außer Betracht S. 21

4. Die Irrationalität der phänomenologischen Einzelheit . . . 22

1. Das Einzelne: nicht als solches denkbar S. 22. — 2. In welcher Weise das Einzelne dennoch für das Denken vorhanden ist S. 23. — 3. Das Einzelne rational-bearbeitbar S. 24. — 4. Irrationalität der Diesheit als solcher S. 25

5. Die Individualität des empirischen Ich 26

1. Übergang zur Individualität des Ich S. 26. — 2. Das Ich: alldurchdringender Beziehungspunkt. Unbemerktheit des Ich. Aufsuchen des Ich an falscher Stelle S. 27. — 3. Augenblicks- und Erinnerungs-Ichheit S. 30. — 4. Principium individuationis: die Ichheit als solche S. 33. — 5. Unmittelbare Gewißheit dieses Satzes S. 35. — 6. Rückwirkende Bedeutung dieses Satzes S. 37. — 7. Die Individualität nichts Zerflatterndes S. 38. — 8. Phänomenologische Bedeutung der Geknüpftheit des Ich an den Leib S. 38. — 9. Essentialer, kausaler und substanzialer Sinn des principium individuationis S. 40

Digitized by Google

6. Die Sphären im empirischen Ich 42
1. Das Ich in den Gefühlen als reines Insichsein gegenwärtig S. 42. — 2. Das Gesehene gehört zur Reichweite des Ich S. 43. — 3. Erweiterung des Insichseins und der Reichweite S. 45. — 4. Der Transsubjektivitätseindruck des Wahrgenommenen S. 47. — 5. Zugehörigkeit des eigenen Leibes zur Reichweite des Ich S. 48. — 6. Die Spürweite des Ich S. 51

Zweiter Teil

METAPHYSIK DER INDIVIDUALITÄT

7. Der Schluß auf ein überempirisches unbewußtes Ich . . . 55
1. Das Unzusammenhängende im empirischen Ich S. 55. — 2. Ablehnung der Zurückführung des Ich auf physiologische Funktionen S. 57. — 3. Ablehnung der Zurückführung des Ich auf unmittelbare Einwirkung Gottes S. 57. — 4. Das überempirische unbewußte Ich S. 58. — 5. Der Begriff der Disposition S. 61. — 6. Individuelle Grundrichtungen im Ich S. 62. — 7. Das logische, ethische, ästhetische, religiöse Apriori. Der Begriff der Seele S. 65. — 8. Geschlossenheit der Individualität S. 67. — 9. Ich und Seele: Ein organisches Ganzes S. 68. — 10. Unbewußt und unterbewußt S. 70

8. Die intuitive Erfassung des eigenen Ich. Das Ich als indeterministisch frei 72
1. Intuitive Selbsterfassung S. 72. — 2. Intuitive Gewißheit der Freiheit in indeterministischem Sinne S. 75. — 3. Metaphysischer Erweis der Freiheit aus dem Grundgefühl des Sollens S. 76. — 4. Die Freiheit als Postulat aus dem Zweck des Ich im Weltgeschehen S. 79. — 5. Unklares Schwanken zwischen intuitivem und logischem Wege S. 81. — 6. Das empirische Freiheitsgefühl S. 82. — 7. Die indeterministische Freiheit wesensverschieden vom Zufall S. 83. — 8. Der Begriff „Person" S. 85

9. Die metaphysische Bedeutung der Innerlichkeit des Ich . . 87
1. Phänomenologische Bedeutung der Innerlichkeit S. 87. — 2. Innerlichkeit in metaphysischem Sinn: in sich selbst zurückgehende Tätigkeit S. 88. — 3. Identität von Wissendem und Gewußtem S. 88. — 4. Das principium individuationis der metaphysischen Innerlichkeit S. 91. — 5. Anwendbarkeit des Begriffs „Substanz" auf das Ich S. 92

10. In welchem Sinne die Individualität des Ich irrational ist . 95
1. Das Ich ist in seiner Individualität rational bearbeitbar S. 96. — 2. Der Begriff des Ich ist rational bearbeitbar S. 98. — 3. Das Ich in seiner Diesheit ist nur durch Erleben erfaßbar S. 98. — 4. Was unter „Individualbegriff" zu verstehen ist S. 100. — 5. Die Individualität des Ich für das Denken undurchdringbar S. 102. — 6. Zusammenfassung S. 104. — 7. Das logisch Undurchdringbare: etwas wesentlich Anderes als das Antilogische S. 105. — 8. Der erkenntnistheoretische Charakter dieses Irrationalen S. 107

Digitized by Google

11. Klärung des Begriffs vom Überindividuellen 108

1. Vorbemerkung S. 108. — 2. Überindividuelle Geltungen S. 108. — 3. Das Überindividuelle in der Form der Selbstwerte. Das Existieren der Selbstwerte im Urgeist S. 110. — 4. Verhältnis der Individuen zu den Selbstwertsphären im Urgeist S. 113. — 5. Überblick über die Gemeinschaftsganzen S. 114. — 6. Die unsichtbaren Kirchen: in rationalistischer Auffassung S. 116. — 7. Der metaphysische Sinn der unsichtbaren Kirchen S. 118. — 8. Die Selbstdifferenzierung des Urgeistes in den unsichtbaren Kirchen S. 119. — 9. Die idealen Kulturströmungen S. 121. — 10. Der Staat: keine Ausgestaltung des „objektiven Geistes" S. 122. — 11. Das Problem der Volksseele S. 124. — 12. Rückblick S. 127. — 13. Die hohe Liebe S. 128

12. Selbständigkeit des Individuums gegenüber dem Überindividuellen 130

1. Freies Entschließen gegenüber dem Überindividuellen S. 130. — 2. Dies gilt auch gegenüber Religion, Kunst und Wissenschaft S. 131. — 3. Ablehnung der substanziellen Einheit des Ich mit dem Überindividuellen S. 132. — 4. Verhältnis des Individuums zum Staat bei Hegel und Spann S. 134. — 5. Bei Platon und Aristoteles S. 135

13. Das Unendliche als transzendent dem Endlichen 136

1. Stellung der Gegenwart zu Immanenz und Transzendenz S. 136. — 2. Absoluter Gegensatz von Unendlichem und Endlichem S. 138. — 3. Unmöglichkeit der substantiellen Einheit von Unendlichem und Endlichem S. 139. — 4. Die Endlichkeit des Ich S. 141. — 5. Funktionelle Einheit von Gott und Ich S. 143. — 6. Gott als Fernstes und Nächstes S. 144. — 7. Übersteigerungen der Transzendenz S. 145. — 8. Wandlung in meiner Auffassung vom Verhältnis des Endlichen und Unendlichen S. 146

14. Gedanken über den Ursprung des Ich: Die Frage von Immanenz und Transzendenz, natürlichem Entstehen und Schöpfungsakt 148

1. Aufgabe S. 148. — 2. Immanente Auffassung S. 149. — 3. Transzendente Auffassung (Kreatianismus) S. 150. — 4. Schwierigkeiten der transzendenten Auffassung S. 151. — 5. Schwierigkeiten der immanenten Auffassung (Entstehung der Seele als rein geschlechtlicher Vorgang) S. 153. — 6. Zweifache Sinnlosigkeit in dieser Auffassung S. 154. — 7. Hinnehmen der Sinnlosigkeit S. 156. — 8. Nur durch das Hereinziehen einer transzendenten Ordnung der Dinge kann die Sinnlosigkeit zum Schwinden gebracht werden S. 158. — 9. Das überströmende All-Leben: kein Erklärungsgrund S. 160. — 10. Das Urwesen als Urperson S. 161. — 11. Folgerung: Entstehung der Iche durch Schöpfungsakt S. 163. — 12. Zeit und Werden ein Gewordenes: dieselbe Folgerung S. 163. — 13. Schaffung der Welt aus Nichts S. 164. — 14. Zusammenfassung S. 166

Digitized by Google

15. Gedanken über das Problem der Präexistenz und Postexistenz. 167

1. Seelenwanderung und zeitlose Präexistenz S. 167. — 2. Zeitloses Geschehen S. 169. — 3. Was für die Präexistenz zu sprechen scheint S. 171. — 4. Geschichtliche Bemerkungen über die Lehre von der Postexistenz S. 175. — 5. Weltanschauungen, die jede Postexistenz ausschließen, und solche, die sie zulassen S. 178. — 6. Auf die Unvernichtbarkeit des Ich als solchem kommt es an S. 181. — 7. Abhängigkeit des Ich vom Gehirn S. 181. — 8. Die Hypothese der Postexistenz: geschöpft aus der Freiheit des Ich S. 184. — 9. Zwei ähnliche Gedankengänge S. 186. — 10. Hypothese der Postexistenz: geschöpft aus dem sinnlosen Preisgegebensein des Ich an den Zufall S. 188. — 11. Dasselbe geschöpft aus unserem Nichtwissen vom Wozu der Welt S. 191. — 12. Dasselbe geschöpft aus der Unvollendbarkeit alles idealen Strebens S. 193

16. Das Verhältnis der Individualität zum Nichtseinsollenden . 195

1. Erkenntnistheoretische und metaphysische Irrationalität S. 195. — 2. Irrationalität der Welt auf Grund der Zeitlichkeit S. 196. — 3. Dasselbe auf Grundlage der räumlichen Erstreckung S. 198. — 4. Die Irrationalität ein bloßer Faktor im Weltgeschehen S. 198. — 5. Irrationalität auf Grund der Materie S. 200. — 6. Der Wert des Irrationalen für die Vernunft S. 201. — 7. Nicht jede Unvollkommenheit ist auf den irrationalen Faktor zurückzuführen S. 202. — 8. Drei Möglichkeiten, woher das Irrationale stammt S. 204. — 9. Die Hypothese vom „Falle" der Welt S. 208

17. Gedanken über die Heilsordnung 209

1. Aufgabe S. 209. — 2. Drei negative Feststellungen S. 210. — 3. Der Liebesüberschwang Gottes als entscheidend bei Schaffung der Welt S. 212. — 4. „Gnade" als Ergänzung der Liebeshypothese S. 213. — 5. Gefühl tiefer Geborgenheit S. 214. — 6. Zwischenwelt zwischen dem Urwesen und der raumzeitlichen Welt S. 216. — 7. Die Geschichte als eingegliedert in überzeitliche Evolutionen S. 217. — 8. Ein potenziertes Vielleicht S. 218. — 9. Schlußstimmung S. 220

Digitized by Google

ZUR EINFÜHRUNG

I

BEUNRUHIGUNG DES DENKENS DURCH DAS PROBLEM DER INDIVIDUALITÄT

1. Von verschiedenen Seiten her tritt dem nachdenkenden Menschen das Rätsel der Individualität beunruhigend entgegen. Das Individuelle scheint in das, was man mit den Worten „vernünftig", „begreiflich", „logisch" zu bezeichnen pflegt, nicht aufzugehen, ja einer gänzlich anderen Sphäre zu entstammen. Zu solchen Begriffen wie „logischer", „sinnvoller", „gesetzlicher" Zusammenhang scheint es schlechtweg nicht zu stimmen. Wie ein unüberbietbar dichter und fester Knoten, oder in anderem Bilde: wie eine absolute Spitze oder wiederum in gänzlich anderem Bilde: wie eine abgründlich dunkle Tiefe stellt sich uns das Individuelle dar. Es will sich nicht in den Fluß des Denkens ziehen lassen.

Man braucht kein Philosoph zu sein, um das Bedrängende des Individualitätsrätsels zu erleben. Wohl Jeder, der mit einiger Selbstbesinnung durch das Leben schreitet, wurde hier und da einmal plötzlich von der Frage überfallen: was heißt das nur, daß ich Ich bin? wie komme ich dazu, als dieses Ich, das ich nun einmal bin, zu existieren? Und mag er sich auch, naturwissenschaftlich gebildet wie er vielleicht ist, noch so deutlich sagen, daß dahinter nichts weiter als die triviale Tatsache stecke, daß sein Bewußtsein diesem bestimmten Gehirn entspreche: so kommt er doch aus dem Staunen nicht heraus. Nach wie vor schaut ihn das Allerselbstverständlichste, daß er das Ich ist, das er nun einmal ist, als ein erschreckendes

Digitized by Google

Geheimnis an. Ja, je nachdrücklicher und angespannter wir uns in dieses Allerselbstverständlichste vertiefen, um so grauenvoller kann es uns bei der Gewißheit zu Mute werden, daß wir unablöslich, ein für allemal, an dieses Etwas, das eben unser Ich ist, gekettet sind. So absurd auch der Ausruf klingt: was ist das für eine seltsame Sache, daß ich gerade dieser Ichpunkt, diese Ichspitze bin! so werde ich doch das unheimliche Staunen über diese mir aufgezwungene Tatsache nicht los.

Bei anderen Gelegenheiten wieder fällt dem besinnlichen Menschen die völlige Eingeschlossenheit und Abgesperrtheit seines Ich gegenüber jedem Du in beängstigender Weise auf sein Gemüt. Er will in inbrünstigem Verlangen mit dem geliebten fremden Ich Eines werden. Allein er fühlt, daß er bei aller Sehnsucht nach Einswerdung doch mit seinem Ich punktuell auf der einen Seite bleibt und das geliebte Ich ebenso punktuell auf der anderen Seite verharrt. Wie oft haben nicht Dichter — man denke nur an Jean Paul — und Denker[1] dieses Nichtherauskommenkönnen des liebenden Ich aus seiner Unflüssigkeit, Insichgebanntheit und Punktualität in ergreifender Weise zu tragischem Ausdruck gebracht! Und geschähe es durch ein Wunder, daß das Ich sich verflüssigen, über sich hinausströmen und in ein anderes Ich einströmen könnte, so wäre dieses Eingeströmte doch nicht mehr jenes Ich. Seine Ichheit wäre gleichsam nicht mitgegangen, und die ersehnte Einheit wäre sonach illusorisch. Das Ich bleibt in absoluter Einsamkeit auf sich allein angewiesen. Trotz alles Nähe- und Einsgefühles ist mir das Du in seiner Innerlichkeit doch eine schlechtweg andere Welt. Diese

[1] Beispielsweise Theodor Litt, Individuum und Gemeinschaft, 3. Aufl. (1926) S. 185 f.

Digitized by Google

Gewißheit kann den Liebenden plötzlich aus allen Himmeln stürzen.

2. Die Seltsamkeit des Ich steigert sich, wenn wir uns einen gewissen widerspruchsvollen Eindruck vergegenwärtigen, den wir von unserer Ichheit empfangen. Mein Ich gibt sich mir als das Allergewisseste, als das Allerhellste. Was sollte es denn auch für mich Gewisseres und Durchleuchteteres geben können als mein eigenes Bewußtsein? Das eigene Bewußtsein ist für Jeden Maßstab und Urbild aller Gewißheit. Zugleich aber scheint über dem Ich tiefes Dunkel zu lagern. Mein Ich scheint unbeschreiblich, unbenennbar, unbegreiflich zu sein. Je mehr ich mich bemühe, mein Ich zu erfassen, um so mehr greife ich ins Leere; ich glaube vor einem Nichts zu stehen; mein Ich scheint sich mir zu einer bloßen Einbildung zu verflüchtigen. Oder auch so: ich bin mir selber das Allervertrauteste und doch zugleich das Allerfremdeste, das Allernächste und das Allerfernste. Ich will mich fassen, mich durchdringen und gleite mir dabei doch aus den Händen. Oder auch so: mein Ich erscheint mir als ein Punkt, also als das Allereinfachste von der Welt, eben darum zugleich aber als ein unleidlich Unentwirrbares. Kurz: das Ich scheint rätselhafterweise sowohl Licht als Nacht, sowohl festester Boden wie auch Versinken ins Bodenlose zu sein.

Noch von einer anderen Seite her wird uns das Ich zu einem Rätsel. Man sollte meinen: da das Ich ein für allemal diese bestimmte Individualität ist, könne das Ich von seiner Individualität nicht loskommen, könne nichts Anderes als Individuelles zu seinem Inhalte haben. Statt dessen aber finden wir, daß das Ich wesenhaft nach dem Überindividuellen trachtet, in Gemeinschaft und Einheit mit dem Überindividuellen zu treten sucht. Indem das Ich Ge-

Digitized by Google

setze denkt, überhaupt Begriffe bildet, wirkt Überindividuelles in ihm. Ebenso ist das Ich, wenn es sich dem Guten, dem Schönen, dem Ewigen zuwendet, über seine Individualität hinausgegangen und doch dabei im strengsten Sinne diese Individualität geblieben. Das Ich steht in der Enge des Endlichen, faßt sich in der Spitze der Individualität zusammen und lebt doch zugleich in der Weise des Überindividuellen. So rückt das Individuum auch von dieser Seite in widerspruchsvolle Beleuchtung. Punktualität und Universalität rücken hart in Eins zusammen.

3. Sieht man sich weiter um, so bleibt der Blick besonders auf den beiden Gebieten der Ethik und der Geschichts- und Kulturphilosophie haften. Die allgemeinen sittlichen Normen, die der Ethiker aufstellt, will sich das individuelle Ich kraft seiner Ureigentümlichkeit nicht gefallen lassen. Es erhebt den Anspruch, sich gemäß seiner individuellen Eigenart zu entscheiden. Der schwierige Begriff einer nicht-allgemeingültigen, individuellen und doch sittlichen Eigengesetzgebung drängt sich auf. Nicht nur Philosophen (so in der letzten Zeit besonders nachdrucks- und gedankenvoll Georg Simmel[1]), sondern auch Dichter (ich erinnere an Ibsen) sind Verkünder des zu seinem eigenen sittlichen Gesetz werdenden Ich geworden. So bricht das Individuell-Eigentümliche in die allgemeine sittliche Normierung ein und wird so zu einem beunruhigenden Faktor der Ethik. Der vernunft- und sinnvolle Zusammenhang des Sittlichen droht ins Wanken zu geraten.

Und denkt man nun gar an die Freiheit des Willens, so steht das Ich, wofern man es mit dieser Freiheit ernst nimmt, fast herausfordernd gegenüber allem Vernunft-

[1] Georg Simmel, Lebensanschauung (1918). Im 4. Kapitel „Das individuelle Gesetz".

Digitized by Google

zusammenhange da. Das Ich, von sich aus schlechtweg einen Anfang anhebend, scheint Allem, was Gesetz und Logik ist, aufs äußerste zuwiderzulaufen. Darf die Ethik sich diesen zugespitzt irrationalen Begriff eingliedern?

Und was die Geschichts- und Kulturphilosophie betrifft, so weiß Jedermann, daß hier das Verhältnis des Individuums zu menschlicher Gemeinschaft, zu menschheitlichen Zusammenhängen und Gesetzmäßigkeiten im Mittelpunkte steht. Und dabei hat das Individuelle die Bedeutung eines Faktors, der, um Ausdrücke von Driesch zu gebrauchen, die „Entwicklung" in „Kumulation", das „Ganze" in bloße „Summe" zu verwandeln droht. Wenn das Individuum, und besonders das große geschichtliche Individuum, wie es scheint, kein bloßes Ergebnis aus den im weitesten Sinne geschichtlichen Zusammenhängen, Lagen und Umständen ist, sondern als ein Geschichtlich-Neues, Geschichtlich-Nichtnotwendiges in die Welt tritt: wie soll es da noch (auch ganz abgesehen von der Willensfreiheit) geschichtliche Gesetze, organische Entwicklung, Ideenevolution in dem Verlauf des geschichtlichen Werdens geben können? Nur zu Gruppenbildungen zufälliger Art scheint es kommen zu können.

4. Diese Andeutungen sollen lediglich die Gedanken des Lesers in eine gewisse Stimmung bringen. Die Individualität soll sich dem Leser als ein rätselvolles Problem aufdrängen, als ein Problem, das von verschiedenen Seiten her nicht einfach in die Logik des Denkens aufgeht, sondern in die Bereiche des Irrationalen hinüberweist. So ist es denn auch nicht meine Absicht, auf sämtliche Fragen, die durch die hier gegebenen Andeutungen nahegelegt sind, einzugehen und sie im Zusammenhange zu beantworten. Nur innerhalb der beschränkten Fassung der Aufgabe, die

Digitized by Google

ich mir im Folgenden stelle, werden diese Fragen zur Behandlung kommen.

Quälender vielleicht als jedem anderen Philosophen hat sich dem Urheber der „Realdialektik", Julius Bahnsen, die Rätselhaftigkeit des Ich auf die Seele gelegt. Nach seiner Ansicht strotzt das Ich von Selbstwidersprüchen.[1]

2
BEGRENZUNG DER AUFGABE

1. Ich habe nicht die Absicht, das Individualitätsproblem nach allen Seiten zu behandeln. Ein Schriftsteller, der in so hohen Jahren wie ich steht, hat das Recht, bei Wahl eines Gegenstandes darauf bedacht zu sein, daß nicht eine Arbeit von mehreren Jahren vor ihm liege. Er möchte doch einige Hoffnung haben, das Ende der Arbeit, an die er heranzutreten im Begriffe steht, noch zu erleben. So schränke ich denn mein Thema von vornherein sehr stark ein.

Weder auf die ethische noch auf die geschichts- und kulturphilosophische Bedeutung der Individualität will ich eingehen. Die Fragen also beispielsweise, ob die Ethik vom Individuellen oder vom Sozialen auszugehen habe; ob die Individualität als solche, d. h. ohne Rücksicht auf das Soziale, Sittlichkeit zu begründen im Stande sei; ob das Ureigentümlich-Individuelle einen ethischen Wert bedeuten könne, werden bei Seite bleiben. Ebensowenig will ich die Fragen, ob und inwieweit das Individuum das geschichtliche Werden bestimme, und ob mit Rücksicht hierauf von geschichtlichen Gesetzen die Rede sein könne, in Erörterung

[1] Julius Bahnsen, Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt, Bd. 2 (1882) S. 8 ff.

Digitized by Google

ziehen. Aber auch die logischen Fragen, die sich an das Individuelle knüpfen (z. B. ob es individuelle Begriffe gebe; welche Rolle bei Einteilung der Urteile oder in der Methodenlehre dem Individuellen zufalle), sollen hier nicht behandelt werden. Damit will ich mir natürlich nicht verboten haben, die eine oder andere dieser Fragen, je nachdem es die Gelegenheit mit sich bringt, zu berühren.

2. Was ich positiv will, dies gehört zunächst der Phänomenologie, sodann — und zwar in weit größerem Umfange — der Metaphysik an. Begonnen muß werden mit den Fragen: wo überall finden wir Individuelles? als was erleben wir das Individuelle als solches? was ist in diesem Erleben das Charakteristisch-Individuelle? Hiermit ist die phänomenologische Aufgabe bezeichnet. Hier handelt es sich durchweg um Beschreibung und Zergliederung von unmittelbar Erlebtem.

An die phänomenologischen Feststellungen hat die Metaphysik der Individualität anzuknüpfen. Da wird es nun zunächst darauf ankommen, dem empirischen Ich ein überempirisches Ich, die Seele, als metaphysische Grundlage zu geben und auf die Frage einzugehen, was Individualität im metaphysischen Sinne bedeute. Im Verfolg dieser Aufgabe wird es unerläßlich sein, die Irrationalität des Ich ins Auge zu fassen. Es wird sich zeigen, daß die Individualitätsfrage mit dem Problem der Irrationalität eng zusammenhängt. Sodann wird der Begriff des Überindividuellen in unseren Gesichtskreis treten. Wir werden sehen: erst wenn das Verhältnis des Individuums zu den verschiedenen überindividuellen Sphären klargestellt wird, tritt Wesen und Bedeutung der Individualität in das rechte Licht. Vor allem aber kann die Frage nach der Präexistenz und Postexistenz der Seele nicht bei Seite gelassen werden,

Digitized by Google

wenn über das metaphysische Sein der Individualität gehandelt werden soll. Dabei wird es sich von selbst so gestalten, daß das Urwesen in die Betrachtung hereingezogen werden muß. Die Stellung des Ich zum letzten Grunde aller Dinge wird eine eingehende Erörterung verlangen. Haben wir auf die Seite der Immanenz oder Transzendenz zu treten? Sprechen für den Pantheismus oder für den Theismus überwiegende Gründe? Die Beschäftigung mit diesen Fragen wird überall von dem Bewußtsein begleitet sein, daß wir uns an den äußersten Grenzen des Erkennens bewegen, wo es nur noch ein Erwägen von Möglichkeiten gibt. Am meisten gilt dies von dem Schlußabschnitt: dort will ich wagen, den Begriff der Heilsordnung in Erwägung zu ziehen.

Ein für allemal sei hier darauf hingewiesen, daß alle folgenden Untersuchungen von der erkenntnistheoretischen Grundlage aus, die ich in meinem Werke „Gewißheit und Wahrheit" (1918) dargelegt habe, gehalten sind. Namentlich kommt dabei meine Stellung zur Metaphysik in Frage. Nicht nur in dem genannten Werke, sondern auch in zahlreichen früheren Schriften habe ich gezeigt, daß Metaphysik nur als ein hypothetisches Abwägen des Für und Wider in den grundlegenden Problemen möglich ist.

Digitized by Google

ERSTER TEIL

PHÄNOMENOLOGIE DER INDIVIDUALITÄT

Digitized by Google

Digitized by Google

3
DIE EINZELHEIT IM WAHRGENOMMENEN UND IN DEN INNENERLEBNISSEN

1. Ich will zunächst nicht die Worte „Individuum" und „Individualität" gebrauchen, sondern lieber von „Einzelnem" und „Einzelheit" reden. Jene Ausdrücke klingen mir anspruchsvoller als diese. Erst wenn sich die Untersuchung mit Entschiedenheit dem Ich zuwenden wird, will ich den Bezeichnungen „Individuum" und „Individualität" den Vorzug geben. Inhaltlich mache ich zwischen beiderlei Bezeichnungsweisen keinen Unterschied. —

Ich frage rein phänomenologisch: als was stellt sich unserem Erleben unmittelbar und schlicht die Einzelheit als solche dar? Nicht also meine ich die mit Inhalt gefüllte Einzelheit. Von allem Inhalt ist abzusehen; einzig auf die Einzelheit als solche soll geachtet werden.

2. Da kann uns nun die Frage dazwischentreten: woran soll ich denn als Erlebenwollender erkennen, daß hier Einzelheit vorliegt? Am Ende ist das, was ich für Einzelheit halte, keine Einzelheit! Es dürfte also, so könnte man meinen, gut sein, eine Definition der Einzelheit voranzuschicken. Nicht daher mit dem Erleben der Einzelheit, sondern mit der Wesensbestimmung dessen, was Einzelheit ist, scheint der Anfang gemacht werden zu müssen.

Hierauf ist zu erwidern, daß die Einzelheit ebensowenig wie Raum, Zeit, Farbe, Ton in strengem Sinne definiert werden kann. Was Einzelheit ist, kann nur erlebt werden. Erst wenn mir die Einzelheit in ihrem Was durch Erleben gegenwärtig geworden ist, kann ich versuchen, durch Benutzen gewisser Vorstellungszusammenhänge zu ihrer Verdeutlichung beizutragen.

Digitized by Google

Wie müßte denn die Sache liegen, wenn Raum, Zeit, Farbe, Ton, Einzelheit in strengem Sinne sollten definiert werden können? Dies wäre nur dann möglich, wenn der zu definierende Gegenstand aus Bestandstücken zusammenfügbar wäre, die völlig abgesehen von dem Erlebtwerden dieses Gegenstandes lediglich gemäß der Vorschrift der Definition zusammengefügt werden könnten. So können z. B. die Bestandstücke, aus denen die Definition des Dreiecks besteht, auch falls Jemand noch niemals ein Dreieck gesehen hätte, sobald nur die Anschauung „Raum" zu Gebote steht, konstruiert und zusammengefügt werden. Oder wenn der Hebel definiert wird, so bedarf es nicht der Anschauung des Hebels, um die Definition zu verstehen; sondern wenn uns bekannt ist, was Raum, Zeit, Masse, Bewegung bedeutet, so können die Bestandstücke dieser Definition gemäß der Vorschrift, die sie ausspricht, konstruiert und verknüpft werden.

So nun eben liegt die Sache in den bezeichneten Fällen nicht. Hier lassen sich keine Bestandstücke gewinnen, durch deren Verknüpfung der Begriff des jeweiligen Phänomenon hervorgebracht werden könnte. Nur durch das Erleben selbst wird mir das Phänomenon gegenwärtig. Ist dies geschehen, dann freilich lassen sich vielleicht an der jeweiligen Erscheinung verschiedene Seiten, Momente, Faktoren oder wie man sagen will, unterscheiden und herausheben. Hierdurch käme Wesensbestimmtheit, Wesensgliederung, Wesensgesetzlichkeit in das Erlebte. Allein zu einer eigentlichen Definition gelangt man auf diese Weise nicht. Man könnte ja, wenn man will, die Zusammenfassung des Ergebnisses einer solchen Wesensanalyse (z. B. wenn ich an dem Phänomenon „Ton" Tonstärke, Tonhöhe, Klangfarbe, Zeitdauer unterschieden habe) als Definition in un-

Digitized by Google

eigentlichem Sinne bezeichnen. Aber es ist besser, sich solcher Ausdehnung des Begriffes „Definition" zu enthalten.

3. Sonach bleibt nichts übrig, als sich ohne Weiteres dem unmittelbaren Erleben der Einzelheit als solcher zuzuwenden. Und da wollen wir zunächst an das Gebiet des Sinnlich-Wahrgenommenen herantreten. Denn wenn irgendwo, so scheint hier die Einzelheit als solche uns gleichsam handgreiflich gegenüberzustehen. Und zwar will ich dabei von der Ichbezogenheit des sinnlich Wahrgenommenen zunächst gänzlich absehen. Ich betrachte also das sinnlich Wahrgenommene nur als solches oder in seinem Was, ohne das Ich hinsichtlich der Frage der Einzelheit ins Auge zu fassen.

Alles Sinnlich-Wahrgenommene ist Einzelnes. Daran kann nicht gezweifelt werden. Solange unser sinnliches Wahrnehmen ist, was es ist, kann unter dem sinnlich Wahrgenommenen nichts Allgemeines angetroffen werden. Was sinnlich vor uns abrollt, ist, wo auch immer ich es anfasse, immer nur Einzelnes. Zwar tritt das Einzelne allenthalben — bald mehr, bald weniger — zu Gruppen zusammen, von denen eine jede mit größerer oder geringerer Festigkeit zusammenhaftet. Man pflegt dann, besonders soweit es sich um Sichtbares und Tastbares handelt, von „Dingen" zu sprechen. Aber hiermit tritt man keineswegs aus der Sphäre des Einzelnen heraus. Auch wo Erscheinungen durch engste innere Bande zusammengehören, tritt uns dies nur in der Form der Einzelheit entgegen. Das Zusammenhaftende ist nicht nur in allen seinen Teilen nichts als Einzelnes, sondern auch als Ding, als Ganzes, als Zusammengehöriges ist es ein Einzelnes.

Ich füge nichts Neues hinzu, sondern gebrauche nur einen anderen Ausdruck, wenn ich sage: das Einzelne ist

Digitized by Google

ein Dieses. „Dieser Apfel da“: das ist eben der Apfel als Einzelnes. Einzelheit und Diesheit decken sich.[1] Dies gilt nicht nur für den Bereich des Wahrgenommenen, sondern für das Einzelne oder Individuelle überhaupt.

4. Ich frage nun weiter: läßt sich das, als was wir die Einzelheit oder Diesheit des Wahrgenommenen als solche erleben, irgendwie charakterisieren? Birgt sich in der Einzelheit oder Diesheit als solcher irgendeine Qualität, die herausgehoben werden muß, wenn man das Wesen der Einzelheit kennen lernen will? In der Tat enthüllt sich als eine solche Qualität die Einzigkeit. Die Einzelheit schließt zugleich die Einzigkeit in sich. Dieses Rot hier, diese rauhe Fläche dort, dieser jetzt gehörte Geigenton — dies ist nur einmalig da. Es kennzeichnet sich durch Unwiederholbarkeit. Nicht also etwa eine bloße Auslese unter den Diesheiten zeichnet sich durch Einzigkeit aus; sondern jede Einzelheit schließt zugleich Einzigkeit, Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit, Unersetzbarkeit, Unvertauschbarkeit in sich. Dies gilt nicht nur für das Wahrgenommene, sondern auch für Alles, was uns weiterhin als individuell vorkommen wird.[2]

5. Woher kommt es denn aber nun, daß das wahrgenommene Dieses stets ein Einziges, Einmaliges ist? Dies

[1] Hier kann daran erinnert werden, daß Hegel seine „Phänomenologie des Geistes“ mit der Charakterisierung der „sinnlichen Gewißheit“ beginnt und er hierfür die Kategorie des „Dieses“ oder des „Einzelnen“ maßgebend sein läßt.

[2] Sehr oft begegnet man in der gegenwärtigen Literatur dieser Einsicht. Ich weise etwa auf Heinrich Rickert hin (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl., 1913; S. 195, 198, 228). In immer neuen Ausdrücken und Wendungen hebt Georg Simmel in seinem „Rembrandt“ (1917; S. 84 ff.) das Einzige, Einmalige, Unverwechselbare, Unvertauschbare, Unaussprechbare des Individuellen hervor. An den Gestalten Rembrandts ist ihm dies in ergreifender Weise aufgegangen.

Digitized by Google

erklärt sich offenbar dadurch, daß das wahrgenommene Dieses an ein bestimmtes Hier und Jetzt gebunden ist. Auf dem „Hic et Nunc" beruht die Einzigkeit des „Dieses" — wenigstens (wie ich vorsichtiger Weise hinzusetzen muß) soweit das Wahrgenommene, die Sinnenwelt in Betracht kommt. Das Festgelegtsein eines Etwas in eine bestimmte Zeit und an einen bestimmten Ort macht es unmöglich, daß dieses Etwas auch noch ein zweites Mal existiere. „Hic et Nunc" will ich, indem ich einen in der Scholastik üblichen Terminus in Anwendung bringe, als das principium individuationis, wenigstens was das Wahrgenommene betrifft, bezeichnen. Doch bedarf dies noch einer genaueren Bestimmung mit Rücksicht auf die verschiedenen Arten des Sinnlich-Wahrgenommenen.

Betrachten wir zunächst das Gesehene. Offenbar ist das jeweilig Gesehene durch sein Hier-Sein noch nicht eindeutig als ein Einmaliges gekennzeichnet. Denn das Hier-Sein kann sich ja beliebig oft in der Zeit wiederholen. Erst durch das Hinzutreten des Jetzt wird das Hier-Gesehene ein Dieses, eine Einzigkeit. Ebenso leuchtet es umgekehrt ein, daß das Jetzt-Sein für sich nicht genügen würde, ein Gesehenes zu einem Einmaligen zu machen. Denn es könnte ja an vielen Raumpunkten existieren. Es muß die Fixiertheit im Raume hinzutreten, wenn das zeitlich fixierte Gesehene den Charakter der Einmaligkeit erhalten soll. Genau das Gleiche gilt augenscheinlich von dem Getasteten.

Wie steht es nun aber mit dem Gehörten? Das Gehörte verläuft nur in der Zeit, nicht im Raume. Ist sonach vielleicht für das Gehörte nur das Nunc, nicht auch das Hic das Individuationsprinzip? Zweifellos wäre diese Folgerung falsch. Denn der jetzt hier erklingende Ton könnte

Digitized by Google

ja doch in demselben Jetzt an unzähligen anderen Orten erklingen. Die zeitliche Fixierung reicht nicht hin, um ein Gehörtes zu einem einmaligen, unwiederholbaren „Dieses" zu machen. Auch hier muß die räumliche Fixierung hinzutreten. Es ist nämlich zu beachten, daß das Gehörte, so wenig es selbst räumlich geartet ist, doch Ortsbezogenheit mit sich führt. Wir hören die Töne von oben oder unten, von rechts oder links, von vorn oder hinten, von nahe oder fern an uns herankommen. Zu jedem Gehörten gehört eine gewisse Raumsphäre. Diese Raumsphäre ist durch das jetzt Gehörte gleichsam besetzt. Erst hierdurch erhält jedes Gehörte den Charakter der Einzigkeit.

Ähnliches wäre über die übrigen Empfindungsgruppen zu sagen. Überall kommt das „Dieses" in seiner Einzigkeit nur durch das Zusammentreten von Nunc und Hic zu Stande. Das Gerochene beispielsweise ist, obwohl es selbst schlechtweg unräumlich ist, doch an eine gewisse Raumsphäre geknüpft. Hier riecht es lieblich, dort riecht es widerlich. Beim Geschmeckten tritt die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Raumsphäre noch deutlicher hervor. Denn alles Schmecken ist zugleich ein Tasten mit Zunge und Gaumen. Indessen hat es in unserem Zusammenhange kein Interesse, auf alle Gruppen des Empfundenen einzugehen.

6. Doch bin ich nicht zu weit gegangen mit der Behauptung, daß die Sinnesqualitäten des Farbigen, Tönenden und so fort erst durch Hier und Jetzt ein Einzelnes, Einziges, Unwiederholbares werden? Ist es wirklich so, daß die Sinnesqualitäten rein von sich aus, d. h. abgesehen von ihrem Existieren im Hic und Nunc, es unmöglich zu einer Diesheit oder Einzelheit bringen können? Sollte ein Gesehenes, Gehörtes, Gerochenes nicht schon durch sein quali-

Digitized by Google

tatives Was eine einmalige Diesheit sein? Eine einfache Überlegung sagt uns, daß dies unmöglich ist. Warum sollte es nicht genau die gleiche Farbe, genau denselben Ton, denselben Geruch und so fort geben können? Unmöglich ist nur, daß das Zusammen von Ebenhier und Ebenjetzt mehrere Male existierte. Dagegen ist nicht einzusehen, warum diese Rotnüance, dieser bestimmte Geigenton, dieser bestimmte Rosenduft sich in vollkommener Übereinstimmung nicht beliebig oft wiederholen können sollte.

Dabei ist zu bedenken, daß die wahrgenommenen Sinnesqualitäten als wahrgenommene keineswegs eine stetige Abstufung aufweisen, sondern sich in sprunghafter Weise wandeln. Der Übergang etwa von Gelb in Grün, von Grün in Blau geht für unser Wahrnehmen in der Weise des Ebenmerklichen vor sich. Was sich unterhalb der „Unterschiedsschwelle" befindet, wird eben nicht mehr als verschieden gespürt. Ebenso liegt, wenn wir die Tonleiter hinansteigen, für unser Hören des einzelnen Intervalles nicht eine unausschöpfbare Reihe von Übergängen vor, sondern auch hier handelt es sich um ebenmerkliche Wandlungen, also um eine begrenzte Anzahl unterscheidbarer Stufen. Ich will nun sagen: selbst wenn unsere Sinneswahrnehmungen durchweg einen stetigen Zusammenhang mit unendlich vielen Übergängen bildeten, so würde es keineswegs unmöglich sein, daß dieselbe Stelle in der stetigen Übergangsreihe mehr als einmal existierte. Immerhin wäre die Wahrscheinlichkeit nicht groß, daß dies vorkäme. Um wieviel leichter wird es geschehen, daß bei der sehr beschränkten Anzahl von Farbenmöglichkeiten, die es beispielsweise für unser Sehen auf dem Wege vom Rot zum Violett gibt, genau derselbe Farbenton oftmals vorkommt! So stehen wir also vor dem seltsamen Ergebnis,

Digitized by Google

daß die wahrgenommenen Sinnesqualitäten rein von sich aus, abgesehen von der Hinzunahme von Jetzt und Hier, niemals in individueller Form existieren könnten. Raum und Zeit, Hier und Jetzt sind es, was ihnen die Möglichkeit einer Einzelexistenz gibt.

Wenn Leibniz sagt, daß es unmöglich zwei ununterscheidbar gleiche Dinge geben könne, so ist dies ein metaphysischer Satz. Als solcher gehört er nicht in unseren Zusammenhang, da wir es hier ja nur mit dem Wahrnehmungsgegebenen zu tun haben. Wenn aber Leibniz hinzufügt, daß es nicht zwei gleiche Blätter, zwei gleiche Wasser- oder Milchtropfen geben könne,[1] so betrifft diese Behauptung das Sinnlich-Gegebene. Und da liegt offenbar die Sache so, daß völlige Gleichheit dadurch ausgeschlossen ist, daß jedes Blatt, jeder Tropfen in einem bestimmten Hic et Nunc existieren. Sieht man jedoch vom Hier und Jetzt ab und faßt allein die sinnlichen Qualitäten am Blatt, am Wasser- und Milchtropfen als reine Gegebenheiten ins Auge, so steht der Möglichkeit nichts im Wege, daß die in Frage stehenden sinnlichen Qualitäten beliebig oft vorkommen können.

7. Ich sagte vorhin: das Einzelne zeige sich uns allenthalben als zu Gruppen zusammengetreten, von denen eine jede mit mehr oder weniger Festigkeit zusammenhaftet; und man pflege diese Gruppen, besonders soweit es sich um Sichtbares und Tastbares handelt, als „Dinge" zu bezeichnen (S. 13). Hierzu ist zu bemerken, daß ganz streng genommen im Bereiche des dem Sehen Gegebenen von

[1] Leibniz in den Briefen an Clarke (in der Ausgabe der Opera philosophica von J. E. Erdmann, S. 755). Schon Seneca hatte gesagt (im 113. Brief): jedes Ding sei bei genauer Vergleichung doch von jedem anderen nach Farbe, Größe, Gestalt verschieden; kein Ding gleiche völlig dem anderen; es gebe nicht zwei einander gleiche Blätter.

Digitized by Google

„Dingen" nicht die Rede sein dürfe. Denn zum „Ding" gehört Geschlossenheit, Ganzheit. Das Gesehene aber ist immer nur von einer Seite gesehen. Das Sehen umgreift nicht die Erscheinungen. Wir sehen immer nur das Vorn, nie die dem Sehenden abgekehrte Seite. Streng genommen darf man daher nicht sagen: der Baum, der Schrank sind mir als „Dinge" gegeben. Ja auch die Erbse, die Perle sind im Gesehenen nicht als „Dinge" gegenwärtig. Für das Sehen sind die „Dinge" immer nur bruchstückartig, rückseitelos vorhanden. Beim Tasten ist es anders, weil wir kleine Dinge wenigstens, ein Sandkorn etwa, unserem Tastsinn simultan zur Gegebenheit bringen können. Dem Sehen dagegen sind alle „Dinge" ein teilweise Transsubjektives. Erst nachdem wir den Boden der Phänomenologie verlassen haben werden, wird ohne Einschränkung von „Dingen" die Rede sein dürfen.

8. Bis jetzt bewegten wir uns im Bereiche des Sinnlich-Wahrgenommenen. Ich wende mich nun der erlebten Innenwelt zu. Auch hier sehe ich zunächst von der Ichbezogenheit der Innenerlebnisse in dem Sinne ab, daß ich nicht die Frage stelle, wie es mit der Einzelheit oder Individualität des Ich als solchen, der Ichheit stehe. Ich fasse also die Betätigungen, Akte, Funktionen unseres Bewußtseins ins Auge, also Alles, was man Aufmerken, Erinnern, Wiedererkennen, phantasiemäßiges Vorstellen, Verknüpfen von Vorstellungen, Streben, Begehren, Wünschen, Wollen, Gefühle, Stimmungen, Affekte und so fort nennt. Hierbei ist es gleichgültig, welchen genauen Sinn man mit Betätigung, Akt, Funktion oder welchen Ausdruck man sonst gebrauchen mag, verbindet. Denn in unserem Zusammenhang kommt es nur darauf an, die Betätigungen unseres Innenlebens unter das Problem der Einzelheit zu rücken.

Digitized by Google

Hierbei ist, wie beim Sinnlich-Wahrgenommenen, das Erste die Feststellung, daß alle Betätigungen meines Innenlebens mir in der Weise des Einzelnen gegeben sind. Selbstverständlich läßt sich dies nicht beweisen. Sich das Erleben einer Erinnerung, einer Stimmung, eines Entschlusses vergegenwärtigen und einsehen, daß hier Erleben in der Form der Einzelheit vorliegt, ist Einunddasselbe. Auch der Gedanke, mag er sich noch so entschieden auf den Begriff einer Gattung oder eines Gesetzes, also auf ein Allgemeines richten, trägt für mein Bewußtsein geradeso den Charakter der Diesheit wie irgend ein Wahrgenommenes.

Zweitens haben wir zu fragen, worauf die Diesheit eines Vorstellens, Fühlens, Begehrens und so fort beruhe. Und da liegt offenbar die Sache so, daß hier lediglich der Jetzt-Charakter das Individuations-Prinzip bildet. Ich spüre mein Vorstellen, Fühlen, Begehren weder selbst als räumlich ausgedehnt, noch auch als einer Richtung oder Gegend im Raum zugeordnet (wie dies beim Gehörten der Fall ist). Von den Tönen durfte ich sagen: wir hören sie als ein schlechtweg Unraumhaftes, aber doch Raumbezogenes. Solch eine Redeweise hätte bei den Innenerlebnissen schlechtweg keinen Sinn. Nur soviel darf gesagt werden, daß sich mit manchen Innenerlebnissen zuweilen Leiblichkeitsempfindungen einstellen: etwa Herzklopfen, eingenommener Kopf, Unruheempfindungen im Darm. Dann gehört aber das Hier nicht zu den Innenerlebnissen als solchen, sondern zu den diese begleitenden Leiblichkeitsempfindungen. Die Innenerlebnisse, Betätigungen, Akte, Funktionen haben ihre Individuation nicht im Hier, sondern lediglich im Jetzt. Indem in meiner Innenwelt irgend ein Erleben jetzt vor sich geht, ist es durch das Jetzt schlecht-

Digitized by Google

weg in seiner Einzigkeit, Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit gekennzeichnet.

9. Es ist vielleicht nicht überflüssig, ein naheliegendes Mißverständnis abzuwehren. Wenn ich von dem Einzelheitsgepräge des Erinnerns, Vorstellens, Phantasieschauens, Fühlens, Begehrens und so fort rede, so meine ich diese Betätigungen als wirkliches — selbstverständlich nur empirisch-wirkliches Geschehen. Nicht aber kommen dabei die vorgestellten Objekte in Frage, die mir in diesen Erlebnissen gegenwärtig werden. Ich erinnere mich an mein Elternhaus; ich besinne mich auf ein optisches Gesetz; ich erdichte mir eine gefährliche Lage; ich begehre einen Trunk Wasser; ich fühle Wohlwollen gegen einen Bittenden; ich fühle das Gebot der Pflicht in mir; ich durchdenke den Begriff des Rechtes. Wie sich diese mannigfaltigen Objekte hinsichtlich der Diesheit verhalten, steht hier gar nicht in Frage. Es handelt sich nicht um vorgestellte Inhalte, sondern um seiende Erlebnisse. Das Vorstellen kann ebensowohl auf ein Allgemeines wie auf ein Einzelnes gehen. Und es ist bekanntlich ein vielverhandeltes Problem für sich, ob wir Allgemeines als solches geradezu zu denken und überhaupt vorzustellen vermögen, oder ob wir zu diesem Zwecke immer des Einzelnen bedürfen. Dieses Problem bleibt hier gänzlich bei Seite. Mag sich unser Vorstellen, Erinnern, Denken, Fühlen, Streben auf Allgemeines richten: auch in solchen Fällen sind diese Betätigungen selbst von einzelner Art. Und darauf allein kommt es hier an.

Digitized by Google

4
DIE IRRATIONALITÄT DER PHÄNOMENOLOGISCHEN EINZELHEIT

1. Wie verhält sich die Einzelheit, soweit wir sie bis jetzt kennen gelernt haben, zum Denken? In welchem Sinne darf der Begriff des Irrationalen auf die Einzelheit Anwendung finden? Ich habe bei der folgenden Betrachtung zunächst nur das Einzelne in der Form des Sinnlich-Wahrgenommenen vor Augen.

Denken ist logisches, das heißt: sachlich notwendiges Verknüpfen. Hierzu sind in allen Fällen Begriffe von Nöten. Begriffe aber gibt es nur in der Form des Allgemeinen.[1] Man kann insofern das Allgemeine das Element oder Medium nennen, in dem sich das Denken bewegt.

Das Einzelne als solches ist somit nicht Gegenstand des Denkens. Das Einzelne wird angeschaut, das Allgemeine, der Begriff, wird gedacht. So heißt es bei Kant: „Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken."[2] Man könnte daher das Einzelne, weil es nur anschaubar, nicht als solches denkbar ist, irrational nennen. Dann bedeutet das Wort „irrational" die einfache, allge-

[1] Auch die sogenannten Individualbegriffe sind streng genommen allgemeiner Natur. Die Begriffe „Sokrates", „Vesuv", „Sonne" bedeuten das sich gleichbleibende Wesenhafte in der Entwicklung oder dem Werdegang der Einzeldinge „Sokrates", „Vesuv", „Sonne". Nicht die Diesheit in strengem Sinne von Sokrates, Vesuv, Sonne soll durch den Individualbegriff getroffen werden, sondern das Allgemeine in ihren wechselnden Seinszuständen. Natürlich gilt das eben Gesagte nicht für den Fall, daß einem unzeitlichen, ewigen Wesen — also etwa Gott — Individualität zugesprochen wird. Ob und inwiefern ein überzeitliches individuelles Wesen Gegenstand des Anschauens oder Denkens sein kann, ist eine Frage besonderer Art.

[2] Kant, Kritik der reinen Vernunft; zu Beginn der transzendentalen Logik.

Digitized by Google

mein anerkannte Tatsache, daß das Einzelne als solches in die Sphäre des Nichtgedachtwerdenkönnens fällt.

2. Aber so einfach und uninteressant liegt die Frage denn doch nicht. Denn es besteht die Tatsache, daß wir denkend das Einzelne zu erfassen und erfolgreiche Arbeit an ihm zu leisten vermögen. Das logische Verknüpfen geht keineswegs immer zwischen Begriffen vor sich. Einzeltatsachen miteinander zu verknüpfen, sieht das Denken nicht nur im gewöhnlichen Leben, sondern auch in Natur- und Geisteswissenschaften als wesentlich zu seiner Aufgabe gehörig an. Das Einzelne ist also, wiewohl an sich nicht denkbar, sondern nur anschaubar, doch für das Denken vorhanden. Wir können uns das Einzelne nur durch Wahrnehmen, gleichsam nur durch Auftun der Sinne, gegenwärtig machen. Und doch ist es auch unserem Denken irgendwie gegenwärtig. Ist hiermit nicht ein Widerspruch ausgesagt? Liegt hier nicht eine falsche Beschreibung des tatsächlichen Befundes vor? Jedenfalls gilt es, genauer hinzusehen.

Erstlich muß man sich gegenwärtig halten, daß sowohl Wahrgenommenes wie Gedachtes von demselben Ich umfaßt wird. Das Wahrgenommene ist für dasselbe Ich da, von dem Gedankenverknüpfungen ausgehen. Eine Absperrung des denkenden Ich von dem Wahrgenommenen gibt es ebensowenig wie eine Abtrennung des sehenden Ich von dem Gehörten oder des Wollens vom Vorstellen. Nun fragt es sich aber weiter: in welcher Weise ist das Wahrgenommene für das denkende Ich vorhanden? Offenbar in wesentlich anderer Weise als die Gedanken. In den Gedanken drückt sich das Wesen des Denkens aus. Das Denken zielt überall auf das Allgemeine hin. Und die Gedanken, die Begriffe sind eben dasjenige, was sich im Ele-

Digitized by Google

mente des Allgemeinen vollzieht. Das Denken ist daher in den Gedanken und Begriffen bei sich selber. Die Gedanken sind aus der Wesenheit des Denkens gezeugt. Vom Wahrgenommenen dagegen kann nur gesagt werden, daß das Denken das Wahrgenommene hat. Das Wahrgenommene ist ein Denkfremdes: es steht zum Denken nur im Verhältnis des Gehabtseins. Das Denken findet das Wahrgenommene vor und macht es zum Material seiner Verknüpfungen.

So hat das Denken allerdings die Fähigkeit, gleichsam des Anderen, woran es grenzt, des Angeschauten, gewiß zu werden und so über sich gleichsam hinüberzugreifen. Das Denken stößt gleichsam an das Angeschaute und nimmt so von ihm Kenntnis. Dies ist aber kein eigentliches Denken des Anderen, des Denkfremden, des Angeschauten, des Einzelnen, sondern nur ein Haben und Vorfinden, um daran die logische Arbeit zu knüpfen. Wie das Denken diese logische Arbeit an dem Wahrgenommenen, von dem es Kenntnis gewonnen hat, vornimmt, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht hierher gehört. Hier käme das, was Husserl den „Akt individuellen Meinens" nennt,[1] zur Geltung.

3. Man sieht, in einem wie stark relativen Sinne es zu nehmen ist, wenn man das Wahrgenommene als irrational bezeichnet. Es hat nur den verhältnismäßig uninteressanten Sinn, daß Wahrgenommenwerden nicht Gedachtwerden ist. Daneben besteht aber die Tatsache, daß das Wahrgenommene in weitem Umfange rational-bearbeitbar ist. Irratio-

[1] Edmund Husserl, Logische Untersuchungen Bd. 2 (1901), S. 109. Der Akt individuellen Meinens ist ein „solcher Akt, in dem wir das Erscheinende als dieses Ding, als dieses Merkmal oder dieses Stück im Dinge meinen".

Digitized by Google

nalität bedeutet hier also nicht im entferntesten Unzugänglichkeit für das Denken. Wenn etwa der Astronom den Sonnenaufgang für einen bestimmten Tag und einen bestimmten Ort der Erde bis auf die Sekunde genau vorauszusagen weiß, so liegt hierin, daß er das Wahrgenommenwerden nicht bloß so im Großen und Groben, sondern bis in die volle individuelle Bestimmtheit hinein mit seinem Denken, mit seinen allgemeinen Begriffen beherrscht. Das auf Grund allgemeiner Gesetze Berechnete deckt sich exakt mit den künftig eintretenden Tatsachen.[1] Es ist also das Wahrgenommene in seinem nicht-gedachten Dasein dennoch dem Denken zugänglich. Diese Tatsache liegt einfach vor, und kein Philosophieren vermag sie, etwa einem überspannten Identitätsprinzip zu Liebe, aus der Welt zu schaffen.

4. Hierbei bleibt aber Etwas vollkommen irrational. Das ist die Diesheit als solche, die Einzelheit als dieses punktuelle, unzernehmbare, dunkle, schlechtweg in sich zusammengezogene Etwas. Aufgeschlossen für das Denken ist allein das Was, das in der Form der Einzelheit da ist, eben das Wahrgenommene, das Erlebte, nicht aber die Form der Einzelheit als solche. Das Wahrgenommene in seinem Was ist, wie wir gesehen haben, nur in sehr relativem Sinne ein Denkfremdes; insofern nämlich als Wahrgenommenwerden eben etwas Anderes als Gedachtwerden

[1] Rickert vertritt den Satz, daß sich „Naturgesetz und einmaliges Faktum" niemals decken, daß der „einmalige individuelle Ablauf" der Welt unmöglich naturwissenschaftlich berechnet werden könne (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl., S. 206, 215 f.). So wie die Worte Rickerts wenigstens lauten, scheint mir diese seine Ansicht mit den unzähligen Fällen in Widerstreit zu stehen, die durch das obige Beispiel von dem vorausberechneten Sonnenaufgang vertreten werden.

Digitized by Google

ist. Daher denn auch das Was des Wahrgenommenen, obgleich es vom Denken nur gehabt, nur vorgefunden wird, doch vom Denken zerlegt, verknüpft, geordnet, logisch durchsetzt und durchsponnen werden kann. Ein solches Sichöffnen der Diesheit selbst für das Denken gibt es nicht. Die Irrationalität der Diesheit als solcher wird in dem metaphysischen Teil dieser Betrachtungen eingehender zu behandeln sein.

5

DIE INDIVIDUALITÄT DES EMPIRISCHEN ICH

1. Ich habe bis jetzt dasjenige individuelle Etwas absichtlich unberührt gelassen, an das man wohl zunächst denkt, wenn von Individualität die Rede ist. Ich meine das Ich, das Erleben meiner selbst. Genau betrachtet, ist das Ich in dem Einzelnen, das uns bisher beschäftigt hat, bereits mitgesetzt. Das Wahrgenommene ist für mich nur vorhanden, indem es eben von mir, von meinem Ich wahrgenommen wird. Von den Akten des inneren Erlebens gilt dies gleichsam noch handgreiflicher. In ihnen ist das Ich unmittelbar gegenwärtig. Daher wird durch das, was jetzt über die Individualität des Ich zu sagen sein wird, auch eine ergänzende Beleuchtung auf die Einzelheit im Sinnlich-Wahrgenommenen und in den Innenerlebnissen fallen.

Wir bewegen uns auch im Folgenden noch auf dem Boden der Phänomenologie. Nur von dem empirischen Ich, nicht von einem hinter meinen Bewußtseinsgegebenheiten liegenden Ich, nicht von einer metaphysischen Seele wird die Rede sein. Und zwar soll das empirische Ich nicht nach seinen Akten und Betätigungsweisen, nicht nach seinem Inhalt in Betracht kommen, sondern ausschließlich

Digitized by Google

nach seiner Ichheit, nach der Form, in der es eben Ich ist.

2. Zuvor aber muß klargelegt werden, wie sich das empirische Ich zu den Bewußtseinsgegebenheiten verhält. Meine Selbstgewißheit sagt mir, daß in Allem, was in meinem Bewußtsein vorgeht, mein Ichbewußtsein enthalten ist. Es gibt keinen Inhalt meines Bewußtseins, kein von mir Erlebtes, das nicht zugleich Ich-Erlebnis wäre. Mag ich wahrnehmen, vorstellen, erinnern, denken, fühlen, begehren, wollen: überall bin ich als Ich dabei. Mein Ich durchdringt gleichsam mein ganzes Bewußtsein. Mein Ich hält Alles, was in meinem Bewußtsein wogt und wimmelt, zusammen. Dieses mein Ich ist in allen meinen Vorstellungen, oder was es sonst für Vorgänge sein mögen, als dasselbe Ich gegenwärtig. Es ist der allgemeine, alldurchdringende Beziehungspunkt für Alles, was in meinem Bewußtsein vorkommen mag.

Wenn diese Tatsache so oft, und auch von Denkern hervorragenden Ranges, verkannt wird, so hat dies, wenn auch nicht seine einzige, so doch eine wichtige Ursache darin, daß das Ich allerdings nicht immer im Blickpunkte der Aufmerksamkeit steht, nicht ausdrücklich beachtet wird. In unserem Bewußtsein ist jederzeit sehr viel Unbemerkt-Bewußtes vorhanden. Ein großer Hof von Unbemerkt-Bewußtem umgibt das verhältnismäßig Wenige, worauf das Bewußtsein hingewendet, hingespannt ist. In diese Sphäre fällt nun sehr oft auch das Ich hinein. Wenn ich nachsinnend einer Sache völlig hingegeben, in sie versenkt bin, so kann es geschehen, daß ich mich darüber ganz vergesse. Ich bin so ganz und gar Sache, Objekt, daß mein Ich, Ich als Subjekt, nur noch unbetont, unbeachtet, unbemerkt dabei ist. Und da kann nun die Selbsttäuschung

Digitized by Google

entstehen, daß mein Ich überhaupt nicht da ist, während es sich doch nur nicht im Blickpunkt meines Bewußtseins befindet. Ich brauche mich nur auf mich zu besinnen, und ich sage mir sofort: mein Ich war ja da; nur war ich bis zur Selbstvergessenheit in die Sache vertieft, so daß ich auf mein Ich nicht ausdrücklich geachtet habe. Ich darf mit Natorp[1] das Ich als „gemeinsames letztes Beziehungszentrum zu dem ihm bewußten Inhalt" bezeichnen. Diese allen Bewußtseinsvorgängen immanente Existenz des empirischen Ich finde ich besonders bei Konstantin Österreich klar hervorgehoben und stark betont.[2]

Wenn das Ich so oft als der das ganze Bewußtsein durchdringende Mittelpunkt geleugnet wird, so hängt dies auch mit einer falschen Ansicht über die Stelle, die das Ich im Bewußtsein einnimmt, zusammen. Man glaubt: das Ich müsse sich unter den Bewußtseinsinhalten als ein besonderer Bewußtseinsinhalt auffinden lassen. Natürlich ist dann das Ich nicht zu entdecken. So beruht die scharfsinnige und subtile Auseinandersetzung, die Hume in seinem Treatise of human nature über die personal identity gibt,[3] auf der ihm als selbstverständlich geltenden Annahme, daß, falls es so Etwas wie das Bewußtsein von unserem Ich geben sollte, dieses seltsame Etwas unter unseren besonderen Vorstellungen und inneren Zuständen angetroffen werden müßte. Man müßte etwa neben den „Perzeptionen" von

[1] Paul Natorp, Allgemeine Psychologie (1912), S. 28. Die Einwendungen, die Husserl in den Logischen Untersuchungen (Bd. 2, S. 340 ff.) gegen Natorps Auffassung geltend macht, erledigen sich durch das oben im Texte über das „Unbemerkt-Bewußte" Gesagte.

[2] Konstantin Oesterreich, Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen; Bd. 1 (1910), S. 225 ff.

[3] Hume, A Treatise of Human Nature; herausgegeben von Green und Grose (1886) Bd. 1, S. 133 f.

Digitized by Google

Kalt und Warm, von Licht und Schatten, Liebe und Haß, Lust und Unlust auch das Bewußtsein seiner selbst entdecken können. Hume sucht das Ich auf derselben Ebene, auf der die Empfindungsinhalte und die Affekte liegen, und findet dabei natürlich nichts, was er „idea of self" nennen könnte. Er sieht das Nächste nicht. Er ist blind gegen das, was er selbst unmittelbar ist. Er erfaßt nur sein Gegenüber und nicht seine Selbsteigenheit. Und so kommt er denn zu jenem grundverkehrten Satz, daß das Ich ein bloßes Bündel von Vorstellungen sei, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind; — einem Satz, der einen geradezu ungeheuerlich verwirrenden Einfluß ausgeübt hat. Die gleiche oder eine ähnliche Auflösung und Verflüchtigung widerfährt dem Ich bei J. St. Mill,[1] Ernst Laas,[2] im Grunde auch bei Ernst Mach,[3] Theodor Ziehen,[4] Hans Vaihinger,[5] Friedrich Nietzsche.[6] Ihnen allen und vielen

[1] J. St. Mill, Examination of Sir William Hamiltons Philosophy (1878); S. 241 ff.

[2] Laas, Idealismus und Positivismus. Erster Teil (1879). S. 213 ff. Laas stimmt ausdrücklich dem „psychologischen Heraklitismus" Humes zu (S. 217).

[3] Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen (1886); S. 16 ff. Für Mach ist das Ich nur eine „denkökonomische", „praktische Einheit". Es existiert keine Einheit des Bewußtseins, sondern nur „mannigfaltiger zusammenhängender Inhalt des Bewußtseins".

[4] Ziehen, Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage (1920); S. 250. Was man Ich nennt, besteht „nur in charakteristischen, sehr häufigen Komplexen bestimmter Relationen, die wir aus dem Gegebenen abstrahieren".

[5] Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob; 2. Aufl. (1913); S. 84 f. „Ich und Ding an sich sind Fiktionen; faktisch existiert nur das, was zwischen ihnen liegt, die Empfindungsmasse, an deren eines Ende wir das Subjekt, an das andere wir das Objekt setzen."

[6] Nietzsche nennt oft unter den Begriffen, die ihm als Fiktionen gelten, auch Erkennen, Subjekt, Ich, Bewußtsein (Band XIII der großen

Digitized by Google

Anderen ist das Unmittelbarste ein Unbekanntes, ein Nichtexistentes. Mit fast unglaublicher Blindheit geschlagen ist hierin das amerikanische Erzeugnis, das den Namen Behaviorismus führt.

3. Nachdem so der Boden gesichert ist, auf den wir uns durch Anerkennung des empirischen Ich in dem gekennzeichneten Sinne gestellt haben, soll nun das empirische Ich auf seine Individualität hin phänomenologisch charakterisiert werden.

Die empirische Ichheit ist mir in doppelter Weise gegenwärtig. Zunächst ist sie Augenblicks-Ichheit, Jetzt-Ichheit. Ich finde mich in dem jeweiligen Jetzt als Ich. Welcher Zeitpunkt es auch sei: Ich habe Mich. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß die Augenblicks-Ichheit nicht in absolutem Sinne reine Gegenwartsgewißheit ist. Indem ich mich als dieses Jetzt-Ich fühle und habe, erlebe ich mich als eben herkommend aus dem soeben schwindenden Jetzt-Ich. Ich habe mich nicht als ein nach rückwärts Abgerissenes, nicht als eine Reihe springender, isolierter, atomistischer Jetzt-Iche. Vielmehr finde ich mich als ununterbrochen herfließend aus einem Vorher und eben damit als ununterbrochen hineinfließend in das gegenwärtige, aber eben damit auch schon hinschwindende Jetzt. Die Gegenwartsgewißheit ist sonach, indem sie dies ist, auch schon Vergangenheitsgewißheit; freilich nicht hinsichtlich irgend eines zurückliegenden Jetzt, sondern nur hinsichtlich des eben hinschwindenden Jetzt. Mit anderen Worten: die Augenblicks-Ichheit ist zugleich stetig-fließender Art. In jeder Augenblicksgewißheit wird

Ausgabe, S. 21, 23; Band XV, S. 275, 277, 283 f.; Band XVI, S, 110, 119, 129 und oft). Er sagt sogar: es gibt keine Tatsachen des Bewußtseins (Band XVI, S. 6).

Digitized by Google

das Ich seines stetigen Verlaufes inne. Das Augenblicks-Ich schließt die Selbststetigkeitsgewißheit des Ich in sich. Wir stehen hier vor dem Stetigkeitsproblem, soweit es phänomenologischer Art ist. Doch wäre es ein völliges Abweichen von meinem Wege, wenn ich hierauf eingehen wollte.[1]

Mit der Augenblicks-Ichheit ist aber eine andere Ichheit verknüpft. Ich will sie die Erinnerungs-Ichheit nennen. Soweit mein Erinnern in meine vergangenen Erlebnisse zurückreicht, weiß ich mich darin als dasselbe eine identische Ich. Hier haben wir es also mit einer Ichheit zu tun, die sich fortlaufend im Anschluß an die gehabten Erinnerungen herstellt. Das Lebensgefühl eines jeden Menschen schließt diese Erinnerungs-Ichheit in sich. Nicht als ob ich mich in jedem Zeitpunkt ausdrücklich, mit Aufmerksamkeit, als durch alle meine vergangenen Bewußtseinsstrecken hindurch identisches Ich wüßte. Wenigstens aber implizite-bewußt bin ich mir immerdar meiner identischen Erinnerungs-Ichheit. So darf ich hiernach sagen: die Augenblicks-Ichheit schließt mindestens implizite-bewußt die Erinnerungs-Ichheit in sich. Ich führe die Gewißheit von der sich durch alle meine vergangenen Erlebnisse hindurch erstreckenden Diesselbigkeit meines Ich immer mit mir mit.

Doch dies ist noch nicht streng genug gesprochen. Es ist schlechtweg dieselbe Ichheit, die mir als Augenblicks- und als Erinnerungs-Ichheit gegenwärtig ist. Der eine, gleiche Ichpunkt zeigt sich als Augenblicks- wie als Erinnerungs-Ich. Nur ist die Augenblicks-Ichheit die ur-

[1] Vgl. meine Schrift „Phänomenologie und Metaphysik der Zeit", S. 21 ff., wo ich über das phänomenologische Stetigkeitsproblem gehandelt habe.

Digitized by Google

sprüngliche Erscheinungsweise der Ichheit. Denn die Erinnerungs-Ichheit beruht auf der Grundlage, daß die Augenblicks-Ichheit, wie wir gesehen haben, die Selbststetigkeitsgewißheit des Ich mit sich führt. Erst auf Grundlage des Stetigkeitsgefühls des Ich kann es Erinnerung und Erinnerungs-Ichheit geben. Die Erinnerungs-Ichheit ist hiernach sekundärer Art; die Augenblicks-Ichheit ist das Primäre. Aber derselbe Ichpunkt ist das Eine wie das Andere.

Doch kann meinem unmittelbaren Erleben bald die eine, bald die andere Weise der Ichheit betonter, nachdrucksvoller gegenwärtig sein. Mein Ich stellt sich mir anders dar, je nachdem ich mehr auf mein Augenblicks-Ich oder auf mein Erinnerungs-Ich achte. Richte ich meine Aufmerksamkeit vorwiegend auf die Erinnerungs-Ichheit, so steht für mich mein Ich als etwas Beharrendes, Sichgleichbleibendes im Vordergrunde; lasse ich dagegen mein Augenblicks-Ich in seinem rastlosen Kommen und Schwinden an meinem Bewußtsein vorübergleiten, so gewinnt mein Ich das Aussehen des im höchsten Grade Unruhigen, des Flimmernden, Glitzernden, Zerrinnenden. Diese Seite wird von Müller-Freienfels in eindrucksvoller Weise hervorgehoben.[1] Schon Kant spricht von dem „vielfarbigen" Selbst, von dem empirischen Bewußtsein als einem Gewühl, das weniger als ein Traum ist.[2]

Auch die Erinnerungs-Ichheit ist phänomenologischer,

[1] Richard Müller-Freienfels, Philosophie der Individualität (1921), S. 15 ff. Nur geht er insofern zuweit, als er mit der Feststellung des Flüchtigen und Wechselnden die These als mit gegeben betrachtet, daß es kein „unmittelbares Ichgefühl", geschweige denn eine Icherkenntnis gibt (Irrationalismus, 1922; S. 256 ff.). Alles, was oben im Text folgt, steht daher im Gegensatz zu Müller-Freienfels.

[2] Kant, Kritik der reinen Vernunft, Reclam, S. 123 f., 661.

Digitized by Google

empirischer Art. Von Kants, geschweige denn Fichtes reinem Ich ist sie gänzlich verschieden. Auch vom Standpunkte Humes aus könnte, so wenig er selbst dies tut, die Erinnerungs-Ichheit als Tatsache anerkannt werden. Denn sie gehört zum unmittelbaren Bewußtseinsbefund.

4. Es kann kein Zweifel sein, daß ich mein Ich (sowohl in seiner Jetzt- als auch in seiner Erinnerungs-Ichheit) als Einzelnes, Individuelles erlebe. Dies ist in dem Grade gewiß, daß für mich in meinem Ich die Individualität in mustergültiger, unübertreffbarer Form vorliegt.

Es fragt sich nun, worin es liege, daß meine Ichheit als ein Dieses, Einziges, Einmaliges existiert. Was macht es, daß meine Ichheit nicht in mehreren, in beliebig vielen Exemplaren da sein kann? Da wird man zunächst wohl an die zeitliche Existenz denken. Jedes Ich ist zeitlich fixiert, verläuft in einer bestimmt abgegrenzten Zeit. Die Gebundenheit an dieses Jetzt macht das Ich zu einem unwiederholbaren „Dieses". Das ist zweifellos richtig.

Aber damit ist bei der Ichheit die Frage nach dem principium individuationis nicht erledigt. Mein Ich ist nicht nur darum diese unwiederholbare Einzigkeit, weil es in diesem Jetzt existiert; sondern meine Einzigkeit ist ursprünglicherer Art. Mein Ich ist ein unwiederholbar Einziges schon darum, weil es eben Ich ist und als Ich nicht anders als in einmaliger Einzigkeit existieren kann. Ichheit ist in ihrer Wesenheit ein „Dieses" und kann daher auch in ihrer Existenz, wenn sie überhaupt existieren soll, nur ein „Dieses" sein. Als Ich existieren und individuell existieren ist Ein und dasselbe. Der Sinn des Ichseins wäre aufgehoben, wenn in ihr nicht die Einzigkeit, Einmaligkeit, Individualität mitgesetzt wäre. Das Wahrgenommene, das sinnlich Empirische ist nur darum ein Dieses, weil es

Digitized by Google

zeitlich und räumlich fixiert ist. Es ist zeitlich und räumlich festgenagelt. Darin liegt seine Individuation. Das Ich dagegen trägt seine Individuation in sich selbst, in seiner essentia. Und so ist denn auch die existentia des Ich individuell. Für das Ich liegt demnach das principium individuationis in seiner essentia. Das Ich hat die Vorzugsstellung, daß ihm seine Individualität ohne jede Hilfe von Raum und Zeit rein schon durch seine Ichheit zukommt.

Es ist daher eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung, wenn Schopenhauer das „principium individuationis" allein in Zeit und Raum erblickt. Auf Zeit und Raum allein, sagt er ganz allgemein, beruht die „Möglichkeit der Vielheit".[1] Das Ich als solches nimmt eine andere Stellung zur Individuation ein als Alles, was dem Ich gegeben und in ihm vorfindbar ist.

Man könnte sich durch die Anwendung der Worte „essentia" und „existentia" an den ontologischen Beweis erinnert fühlen. Indessen liegt hier ein gänzlich anderer Gedankengang vor. Von einem Beweis der existentia aus der essentia ist hier keine Rede. Die Existenz des Ich wird hier nur hypothetisch herangezogen. Es heißt nur: falls ein Ich existiert, so muß es gemäß seiner Wesenheit, zu der eben Individualität gehört, selbstverständlich als Individuum existieren. Es ist genau so, wie wenn ich sage: zur Wesenheit des Dreiecks gehört der Satz von der Winkelsumme; oder zur Wesenheit des Menschen gehört die Sprachfähigkeit; es ist daher selbstverständlich, daß, wenn es Dreiecke oder Menschen gibt, hiermit der Satz von der Winkelsumme, beziehungsweise: die Sprachfähigkeit existent geworden ist.

[1] Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung; Reclam Bd. 1, S. 166, 184, 428 und oft.

Digitized by Google

5. Selbstverständlich kann kein Beweis dafür erbracht werden, daß das empirische Ich nicht erst durch das Nunc, sondern schon kraft seiner essentia als einzelnes, einziges, einmaliges Etwas existiert. Vielmehr handelt es sich hier um eine unmittelbare Gewißheit. Indem ich mich als Ich fühle, weiß und habe, ist damit für mich absolut ausgeschlossen, daß ich ein Du bin. Mit unüberbietbarer Evidenz liegt für mich, indem ich mich als dieses Ich habe, die Gewißheit darin enthalten, daß, wenn es auch unzählige Du geben sollte, ich keines dieser unzähligen Du bin. Auf den Inhalt, den mein Ich in sich schließt, kommt es dabei nicht im geringsten an. Rein das Formale der Ichheit als solcher macht ihre Einzigkeit aus. Die Ichheit ist, mag sie diesen oder jenen Inhalt haben, mit aller Duheit unvertauschbar. Indem irgendein beliebiger Inhalt in der Form der Ichheit existiert, ist er rein kraft der Wesenheit des Ich in absolut individueller Zuspitzung vorhanden, mag es auch Ähnlichkeit und Gleichheit in noch so vielen Stücken zwischen diesem Ich und anderen Ichen geben.

Wenn irgendwo, so liegt hier qualitatives Anderssein vor. Mein Ich in seiner Ichheit ist unvergleichbar verschieden von jedem Du in seiner Duheit. Dies ist nicht so gemeint, als ob ich in meinen Anlagen, Trieben, Neigungen, in der Art meines Fühlens und Wollens, in der Richtung meiner Phantasie und Vernunft schlechtweg anders geartet wäre als jeder Andere. Es können in dieser Hinsicht sogar sehr weitgehende Übereinstimmungen, ja es könnte hierin vollkommene Gleichheit zwischen mir und Anderen bestehen, ohne daß dadurch jener Satz von dem unvergleichbaren Anderssein auch nur berührt würde. Denn dort handelt es sich um das Einzigartige des Ichseins

Digitized by Google

als solchen. Ich darf also sagen: das Daseinsgefühl meines Ich, das Gefühl, diese Lebendigkeit zu sein, die ich eben als dieses Ich bin, ist von unvergleichbar einziger Art. In Allem, was ich fühle und erstrebe, vorstelle und glaube, steckt als unausrottbarer Faktor (freilich nicht immer ausdrücklich-, sondern oft nur implizite-bewußt) das Lebensgefühl meines Ichseins.

Man darf daher auch nicht glauben: es lasse sich jener Satz von der unvergleichlichen Einzigartigkeit eines jeden Ich-Lebensgefühles aus der Erfahrung beweisen. Man dürfe sich nämlich, so könnte man geltend machen, darauf berufen, daß, wenn zwei Iche einander seelisch noch so ähnlich sind, sich doch immer an dem einen mindestens irgendwelche Färbungen oder Intimitäten, irgendwelche Verstecke und Schlupfwinkel entdecken lassen, die dem anderen fehlen. Auf solche zufällige empirische Befunde kommt es nicht im mindesten an. Vielmehr beruht jene Behauptung auf einem Wesensbefund. Und dieser besagt, daß sich die formale Ichheit in einem unvergleichlich eigentümlichen Lebensgefühl zum Ausdruck bringt.

Wohl Niemand hat das Wurzeln der Individuation in dem ursprünglichen Sosein in der letzten Zeit so nachdrucksvoll ausgesprochen wie Max Scheler. Die „Personen" sind durch das „Sosein ihrer selbst" verschieden. Die „Personen" sind „ausschließlich in sich selbst individuiert." Jede Person ist ein „absolutes Individuum". Scheler[1] hat freilich hierbei das Metaphysische im Menschen, das „reale Substrat" des „Personenzentrums" des Menschen im

[1] Scheler, Wesen und Formen der Sympathie (1923), S. 75 f., 144 ff. Ebenso ist auf Theodor Litt hinzuweisen (Individuum und Gemeinschaft, 3. Aufl. 1926; S. 87 ff.). Litt hebt hervor: es handle sich hier nicht um induktive Verarbeitung verglichener Einzelbefunde, sondern um eine Wesensaussage.

Digitized by Google

Auge. Aber in der Hauptsache gilt es auch schon von dem phänomenalen Ich.[1]

6. Ich blicke jetzt auf das Sinnlich-Wahrgenommene und auf die inneren Erlebnisse zurück. Es zeigte sich, daß, soweit das Sinnlich-Wahrgenommene in Frage steht, die Individualität auf dem Hier und Jetzt, soweit es sich dagegen um die inneren Erlebnisse handelt, allein auf dem Jetzt beruht. Nun haben wir zu überlegen, daß, wie ich schon zu Anfang dieses Kapitels bemerkte, die Innenerlebnisse die Ichheit in sich schließen, ja daß auch das Sinnlich-Wahrgenommene, bei aller Selbständigkeit, doch schließlich an dem Ich hängt, für welches es da ist. Es kommt also das über die Individualität des Ich Gesagte auch jenen beiden anderen Gebieten gleichsam zu Gute. Das heißt: inwiefern die inneren Erlebnisse die Ichheit in sich schließen, ist ihre Individualität einfach schon durch die essentia des Ich gegeben. Und inwiefern das Sinnlich-Wahrgenommene an einer jeweiligen Ichheit hängt, ist die Individualität des Sinnlich-Wahrgenommenen gleichfalls schon durch die Wesenheit dieses Ich gewährleistet. Freilich eben nur „inwiefern". Sieht man dagegen von der Ichheit ab, die in den Innenerlebnissen zusammenschließend enthalten ist, und der das Sinnlich-Wahrgenommene zugeordnet ist, so bleibt es dabei, daß nur auf Grund des Jetzt und Hier Individualität zu Stande kommt.

[1] Der Leser erinnert sich vielleicht, wenn er die Einzigkeit des Ich so oft betont findet, an den Titel des bekannten Werkes von Max Stirner „Der Einzige und sein Eigentum" (1845). Durch das ganze Werk geht der Gedanke, daß Ich nur dann Eigner meiner Gewalt bin, wenn „Ich Mich als Einziger weiß". Hier bedeutet das Wort „Einziger" etwas völlig Anderes als bei mir. Stirner will sagen, daß Ich als Einziger Allem, was irgend eine Geltung für mich beansprucht, die Anerkennung verweigere.

Digitized by Google

7. An unserem Ergebnis muß eine bestimmte Seite mehr, als es bisher geschah, betont werden. Unsere Selbstbesinnung sagte uns: zur Ichheit gehöre ihrer Wesenheit nach Einzigkeit, Diesheit, Individualität. Darin liegt: unser Ich geht nicht auf im Zerfließen und Zerflattern, in einem aus lauter Vielheit zusammengesetzten „Bewußtseinsstrome". Selbst wenn ich von dem „Erinnerungs-Ich" absehe und ausschließlich auf das „Augenblicks-Ich" achte, darf ich nicht sagen, daß das Ich in lauter Vielheit und Zusammensetzung zergehe und alles Festen, Kernhaften, in sich Zusammengefaßten entbehre. Dies Feste aber besteht eben in dem Bewußtsein der Diesheit, Einzigkeit, Individualität. Auch das Augenblicks-Ich, so sehr es aus Hinschwinden stammt und in Hinschwinden übergeht, ist doch ebensosehr schlechtweg Punktualität, sprödes, schroffes nur Es-selbst-Sein, absolute Zusammengefaßtheit in sich. Der Bewußtseinsstrom ist eben kein glattes Fließen und Gleiten. Oder vielmehr: er ist dies wohl; aber er ist zugleich auch, indem er gleitet, in jedem Augenblick Zusammengefaßtheit in sich.

Achten wir dann auf das Erinnerungs-Ich, so springt der Gegensatz zu allem bloßen Fließen und Zerfließen in Vielheit noch viel deutlicher in die Augen. Denn das Erinnerungs-Ich hält sich in allem Wechsel und Wandel des Bewußtseins als dieselbe durchgehende Punktualität zusammen. Über die unzähligen Augenblicks-Iche greift das Erinnerungs-Ich als identisch bleibende Diesheit über. Hier tritt das Kernhafte, Standhaltende in allem Bewußtseinsstrome weit handgreiflicher hervor als vorhin bei Betrachtung des Augenblicks-Ich.

8. Schon die phänomenologische Betrachtung muß auf die merkwürdige Tatsache hinweisen, daß das empirische

Digitized by Google

Ich einen Leib hat. Ich finde mein Ich unablösbar, unwiderruflich an denjenigen Wahrnehmungskomplex gekettet, den ich als meinen Leib bezeichne. Man bedenke, was damit gesagt ist. Mein Ich, also ein Etwas, das sein principium individuationis in dem Ich-Sein selber hat, ist an ein Etwas gekettet, das von allem Ich-Sein durch eine absolute Kluft getrennt ist und sein Individuationsprinzip in dem Hic et Nunc hat. Diese Zusammenkoppelung ist freilich nur für den merkwürdig, der mit unbefangener, unbelasteter Sachlichkeit auf seine Erlebnisse blickt. Vom Standpunkt der Gewöhnung erscheint jenes Zusammensein als etwas völlig Selbstverständliches. Und wieder vom Standpunkte des naturwissenschaftlichen Wissens wird ihm alles Merkwürdige darum genommen, weil wir es als etwas naturgesetzlich Begründetes einzusehen glauben.

Noch unter einem anderen Gesichtspunkt wird uns die phänomenologische Betrachtung auf meine Leiblichkeit führen. Das nächste Kapitel wird auf die rein phänomenologische Beziehung von Ich und Leib von einer Seite aus, die bisher nicht zur Sprache gebracht wurde, genau einzugehen haben.

Doch erst auf dem Boden der metaphysischen Betrachtung wird das Rätselhafte jener Zusammenkoppelung in voller Schärfe und Wucht hervortreten. Dann ist aus dem empirischen Ich die „Seele" und aus einem bloßen Wahrnehmungskomplex mein materieller Leib geworden. Driesch nennt mit Recht die Gekettetheit der Einzelseele an diesen Einzelleib das „Allerseltsamste", ja das „eigentliche aenigma philosophicum". Mit Recht überkommt ihn Staunen darüber, daß die „Einzelperson" überhaupt „in Materie eingepreßt" ist.[1] Mit diesem Hinweis auf die metaphysische

[1] Driesch, Wirklichkeitslehre, 2. Aufl. 1922; S. 291 ff.

Digitized by Google

Verschärfung jener Rätselhaftigkeit mag an dieser Stelle genug geschehen sein.

9. Einige Worte über die Bedeutung, in der ich den Terminus „principium individuationis" verwende, werden hier nicht überflüssig sein. Ich verstehe, wie meine Ausführungen gezeigt haben, diesen Terminus in essentialem und nicht in kausalem Sinn. Als Prinzip der Individuation bezeichne ich nicht das, was da bewirkt, daß es Individuelles gibt, nicht die Individualität-erzeugende oder Individualität-gestaltende Macht; sondern dasjenige Wesensmoment in der Individualität, das die Individualität zur Individualität macht. Durch das principium individuationis wird aus dem Wesen der Individualität dasjenige herausgehoben, wodurch sie etwas Einziges, Einmaliges ist; der Kern, der springende Punkt im Wesen der Individualität. So zeigte sich uns am Wahrgenommenen das Hic et Nunc als das, woran es liegt, daß es in diesem Bereiche Individuelles gibt, während die anderen Seiten am Wahrgenommenen, etwa das Farbige oder Tönende als solches, nicht die Stellung einer für die Einmaligkeit entscheidenden Bestimmtheit haben. Und in der Sphäre des Ich erwies sich uns die Tatsache der Ichheit selbst als dasjenige, woran die Individualität hängt. Nicht also etwa an der Wesensbestimmtheit des Logischen (des Denkens) oder des Praktischen (des Wollens) oder an irgendeiner anderen Seite des Ich liegt es, daß das Ich als individuell existiert; sondern an dem Komplex, den das Ich darstellt, ist das Allerabstrakteste, nämlich die Ichheit als solche, dasjenige, was unmittelbar als Individualität gegeben ist.

Eine wesentlich andere Bedeutung hat der Terminus „principium individuationis", wenn man von Aristoteles sagt: bei ihm sei die ὕλη, die Materie, das Individuations-

Digitized by Google

prinzip. Alles, was eine Vielheit der Zahl nach ist, heißt es bei ihm, ist mit Materie behaftet.[1] Hier hat der Terminus offenbar kausale Bedeutung. Die Hyle bewirkt, daß jedes der Vielen individuell ist. Die individualisierende Kraft der Hyle äußert sich besonders darin, daß alle Unvollkommenheit, Schlechtigkeit, Veränderlichkeit, aller Zufall auf Rechnung der Hyle kommt. Die Hyle hat eine hemmende, der Vollkommenheit und Reinheit der „Form" entgegenwirkende Kraft.

So ist es auch im Mittelalter. Das mittelalterliche Denken hat sich mit dem Prinzip der Individuation eingehend beschäftigt. Und da findet man, daß gerade die größten Vertreter des mittelalterlichen Denkens dieses Prinzip in die Materie gesetzt haben. Man denke an Albert den Großen, Thomas von Aquino; ebenso an Avicenna. Nicht die Form, sondern erst der geformte Stoff ist individuell. Ich erwähne diese kausale Bedeutung nur, um den ausschließlich essentialen Sinn, in dem ich vom Individuationsprinzip spreche, in schärferes Licht zu rücken.

Noch in einem anderen Sinn wird unser Terminus in der Geschichte der Philosophie gebraucht. Ich will ihn als den substanzialen Sinn des Individuationsprinzips bezeichnen. Man könnte nämlich, wenn man auf dem metaphysischen Standpunkt steht, daß Alles, was Substanz ist, eben damit ein „Dieses da" und sonach ein individuelles Etwas ist, die Diesheit mit dem Namen des principium individuationis belegen. Damit wäre freilich nichts weiter gesagt, als daß das metaphysisch Primäre, die Substanz individueller Natur ist. Denn die „Diesheit" ist ja im Grunde nur ein anderer Ausdruck für „Individualität". Bezeichnet man daher die Diesheit als principium individua-

[1] Aristoteles, Metaphysik 1074a, 33: *ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ, ὕλην ἔχει.*

Digitized by Google

tionis, so ist damit nur dies — allerdings nachdrucksvoll — gesagt, daß die Substanz ihrer Wesensbeschaffenheit nach individuell ist. Man könnte daher in diesem Sinne bei Aristoteles in dem τόδε τι oder auch in der οὐσία das individualisierende Prinzip erblicken. Namentlich aber ist an die spätere Scholastik zu denken. So ist bei Duns Scotus das Individuum die ultima realitas, und die haecceitas ist das Individuationsprinzip. Ähnlich ist es bei Durandus. Existere fällt mit individuum esse zusammen. So wird denn auch in der weiteren Entwicklung des Nominalismus (bei Petrus Aureoli und Wilhelm von Ockham), da „omnis res est per se ipsa singularis et per nihil aliud", das Individuationsprinzip als gegenstandslos angesehen.[1] Man sieht ohne weiteres, daß die essentiale Bedeutung, in der ich das principium individuationis gebrauche, mit dem Gebrauch dieses Terminus in substanzialer Bedeutung nichts zu schaffen hat.

Es ist klar, daß, wenn Zwei einander in ihren Ansichten über das Individuationsprinzip bekämpfen, sie zuvor über den Sinn einig werden müssen, den sie diesem Terminus geben. Sonst reden sie aneinander vorbei.

6

DIE SPHÄREN IM EMPIRISCHEN ICH

1. Wo die Individualität des Ich phänomenologisch betrachtet wird, muß auch eine Frage erörtert werden, welche die allgemeinste Struktur der Ichheit angeht. Ich meine die Frage, wie sich die Ichheit als solche zu dem verhält, was sie als zu sich gehörig ansieht. Dabei werden

[1] Matthias Baumgartner in der 10. Auflage des 2. Bandes von Überwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie", S. 580, 591, 595, 602.

Digitized by Google

sich wesenhafte Verschiedenheiten herausstellen. Auf diese Verschiedenheiten in der Art der Zugehörigkeit der Objekte zur Ichheit ist zu achten.

Ich vergleiche etwa die Zugehörigkeit von Freude oder Trauer zu meinem Ich mit der Art, wie das Gesehene zu mir gehört. Bei Freude oder Trauer kann kein Zweifel bestehen, daß das Ich als reines Insichsein, als unverkürzte, vollkommene Innerlichkeit in ihr gegenwärtig ist. Man kann das, was Innerlichkeit ist, nicht reiner und vorbildlicher erleben, als wenn man sich in seine Gefühle hineinversetzt. In meinen Gefühlen habe ich mich; in ihnen bin ich gleichsam Zentrum ohne Peripherie, ein in sich hineingegangenes Zentrum.

2. Beim Gesehenen liegt die Sache derart anders, daß nach einer weit verbreiteten Meinung hier von Zugehörigkeit zum Ich überhaupt nicht die Rede sein dürfe. Mit solcher Leugnung wäre freilich der wahre Sachverhalt verkannt. Zugehörigkeit zum Ich gilt auch für das Gesehene, nur nicht in der Weise des reinen Seins-im-Ich, sondern — so mag zunächst gesagt sein — in der Weise „des Seins-für-das-Ich". Das von mir Gesehene hängt gleichsam an meinem Ich. Denn die von mir gesehenen Dinge sind in der Weise, wie ich sie nach ihrem Neben-, Vor-, Hinter-, Über- und Untereinander sehe, nur für mich vorhanden. Einem anderen Ich erscheinen dieselben Dinge gemäß seinem anderen Standorte in mehr oder weniger verschobenen Raumverhältnissen. Dazu kommt das Gebundensein meiner Gesichtswelt an meine Sehfähigkeit, Kurz- oder Weitsichtigkeit und ähnliche Mängel. Ebenso ist die Art, wie mir die Dinge farbig erscheinen, durchaus an mein Ich gebunden. Nicht nur von meinem näheren oder ferneren Standort, sondern auch von meiner Fähigkeit des

Digitized by Google

Farbensehens empfängt meine Gesichtswelt ihr Aussehen. Und diese Gebundenheit ist in dem absoluten Sinne zu nehmen, daß von meiner Gesichtswelt Nichts übrig bleibt, wenn mein Ich wegfällt. Sie ist in ihrer Beschaffenheit unablösbar an mein Ich geheftet. Sie hat kein Dasein außer für mein Ich.

Aber ich brauche gar nicht diese Überlegungen zu machen, um meine Gesichtswelt in ihrem Sein-für-mein-Ich zu erkennen. Sondern ich halte mich einfach an meine Selbstbesinnung. Diese sagt mir unzweideutig: ich reiche mit meinem Ich bis dorthin, wo ich in meiner Gesichtssphäre (also natürlich nicht in einer transsubjektiven, naturwissenschaftlichen oder metaphysischen Welt) die Erscheinungen sehe. Indem ich den Baum, den Berg, die Sonne sehe, liegen diese Gegenstände, insofern sie von mir Gesehenes sind, in meiner Ichweite. Mein Ich ist dort, wo ich sie sehe.

Mein Ich hat also nebstdem, daß es Insichsein ist, eine Reichweite, in der es nicht unmittelbar Insichsein ist. Hiermit ist eine ganz andere Art von Ichzugehörigkeit aufgedeckt, als sie dort vorliegt, wo von Freude oder Trauer als zu meinem Ich gehörig die Rede ist. Wenn gesagt wird: mein Ich reicht bis dort, wo ich die Sonne sehe, so klingt dies nur darum anstößig, weil man glaubt: es sei damit gemeint, daß ich als Insichsein das Sonnenbild in mir berge, so wie ich Freude und Leid in mir habe. Man wird daher den Ausdruck vermeiden: das Gesehene gehöre zum „Inhalt" unseres Ich oder unseres Bewußtseins; es sei in meinem Bewußtsein „enthalten". Durch den Ausdruck „Inhalt" oder „Enthaltensein" ist das Mißverständnis nahegelegt, daß die Gesichtsbilder vom Ich in derselben Weise wie Freude oder Leid umfaßt

Digitized by Google

werden; daß sie in meinem Ich „eingekapselt" sind.[1] Vielmehr liegt die Sache so, daß das Ich einmal reine Innerlichkeit, reines Insichsein ist, daß aber das Ich zugleich eine Reichweite hat, deren Inhalte nicht Inhalte des Insichseins sind, sondern zum Ich nur das Verhältnis des „Für-das-Ich-Seins" haben.

Diese beiden Sphären im Ich sind sonach nicht voneinander zu trennen. Denn das in der Reichweite des Ich Vorsichgehende ist ja für das Ich da. Das heißt: das Ich als Insichsein nimmt gleichsam Kenntnis von den Gegebenheiten im Gesichtsfeld. Das Gesehene wäre für mich überhaupt nicht vorhanden, wenn es nicht für die Innerlichkeit, die ich bin, da wäre. Der Baum, den ich sehe, wäre nicht von mir gesehen, wenn die Reichweite meines Ich nicht für das Zentrum, für das Insichsein da wäre.

3. Ich habe bis jetzt immer nur von dem Gesehenen gesprochen. Das Gleiche gilt aber auch von dem Gehörten, Getasteten, Gerochenen, Geschmeckten. Auch die Töne empfinde ich nicht in meinem Insichsein; wohl aber befindet sich das von mir Gehörte durchaus auf dem Boden meines Ich oder in anderem Bilde: in der Sphäre meines Ich. Wird der Boden meines Ich weggezogen, so ist auch meine Gehörswelt schlechtweg verschwunden. Ich brauche dies für das Harte und Weiche, Rauhe und Glatte, Trockene und Nasse, Warme und Kalte und so fort nicht im Besonderen auszuführen. Alles, was zu diesen Empfindungsgruppen gehört, wird in der Reichweite des Ich, auf dem Boden des Ich, man könnte wohl auch sagen: in der peripheren Sphäre des Ich empfunden.

[1] In meinem Buch „Gewißheit und Wahrheit" habe ich noch nicht so streng gedacht. Dort hielt ich es, wenn auch nicht für empfehlenswert, so doch für erlaubt, von „Enthaltensein des Wahrgenommenen im Bewußtsein" zu sprechen (S. 330 f.).

Digitized by Google

Aber auch das von mir über das Insichsein Gesagte bedarf der Erweiterung. Ich habe bisher immer nur von Freude und Trauer, also von Gefühlen gesprochen. Offenbar gehört aber auch Alles, was Begehren und Wollen ist, in das Insichsein. Ein Gelüste, einen Entschluß fühle ich gerade so in meinem Insichsein vorgehend wie Sehnsucht oder Hoffnung. Ebenso werden alle Akte als solche, alle Hinwendungen des Bewußtseins, alles Intentionale im Insichsein erlebt. Das Gesehene gehört zur Reichweite des Ich, aber der Akt des Sehens, die bewußte Hinwendung auf das Sehen fällt in das Zentrale, in das Insichsein hinein. Aber noch mehr: auch alles Erinnerte, phantasiemäßig Vorgestellte, alle Gedanken gehören in die Sphäre des Insichseins. Sie werden von meiner Innerlichkeit umschlossen.

Schon diese Aufzählung läßt erkennen, daß es innerhalb der Sphäre des Insichseins Unterschiede gibt, die sich darauf beziehen, ob das Insichsein nicht doch eine Tendenz, sich über sich hinaus zu wenden, in sich trägt. Vergleicht man etwa das Gefühl des Behagens mit dem der Hoffnung, so zeigt offenbar diese eine Spannung nach einem Objekt, das über das Insichsein hinaus liegt, während solche Spannung jenem fehlt. Oder man halte das Erinnerte dagegen: das Erinnerte gehört seinem unmittelbaren Dasein nach gleichfalls dem Insichsein an; aber das Objekt, dem es zugewendet ist, ist ein bestimmtes Etwas, das in der Vergangenheit existiert hat, während das Gehoffte auf ein unbestimmtes Objekt geht, das vielleicht in der Zukunft existieren wird. Wieder anders wäre vom Wollen und wiederum anders vom Denken zu reden: auch hier liegen innerhalb der Sphäre des Insichseins eigentümliche Spannungen ins Darüber-Hinaus vor, transzendierende Tenden-

Digitized by Google

zen besonderer Art. Ich will mit diesen abgerissenen Andeutungen nur sagen, daß es eine umfassende Aufgabe der Phänomenologie wäre, die transzendierenden Tendenzen, welche die Sphäre des Insichseins aufweist, genau zu beschreiben. Hier, wo es sich um die Individualität des Ich handelt, würde das Eingehen in diese Probleme eine starke Abschweifung bedeuten.

4. Ich wende mich nochmals zur Sphäre der Reichweite des Ich zurück. Wir sagten: das Gesehene, Gehörte, Getastete, kurz das Wahrgenommene besteht nur als ein Sein für das jeweilige Ich. Steht hiermit nicht die unleugbare Tatsache im Widerspruch, daß das Wahrgenommene für uns unausrottbar das Aussehen einer Außenwelt, eines unabhängig vom Ich Existierenden hat? Auch der kritischeste, skeptischeste Philosoph wird, wenn er sinnlich wahrnimmt, den Eindruck nicht los, daß sich ihm ein Draußen darbiete und kundtue. Der Glaube an die Außenwelt beruht nicht auf Schlüssen und Beweisen, sondern einfach darauf, daß das Gesehene, Getastete, kurz das Wahrgenommene von uns geradezu als ein von außen Gegebenes gesehen, getastet, kurz wahrgenommen wird. Es liegt hier ein Mitsehen, Mittasten, Mithören usw. vor. Indem ich die Erscheinungen sehe, sehe ich ihr Draußensein mit.

Man kann dies Alles anerkennen (wie es denn anerkannt werden muß) und dennoch bei der These bleiben, daß das Wahrgenommene zur Reichweite des Ich gehört. Hier nämlich handelt es sich um eine kritische Einsicht: der Standpunkt der Selbstbesinnung läßt uns diese These zur Gewißheit werden; dort dagegen handelt es sich um einen tatsächlichen Eindruck, um ein Aussehen, das dem Wahrgenommenen anhaftet. Nicht nur der naive, im

Digitized by Google

Leben, Arbeiten, Genießen stehende Mensch, sondern auch der Erkenntnistheoretiker hat selbst in den Augenblicken, wo er sich der Selbstbesinnung hingibt, beim Sehen, Hören usw. jenen Transsubjektivitätseindruck. Kritisch sage ich mir: der Eindruck der Außenweltlichkeit hält der Kritik nicht Stand, ist illusorisch, ist bloßer Schein. So kann man also, ohne sich eines Widerspruchs schuldig zu machen, sowohl die Tatsache des Transsubjektivitätseindrucks, wie auch die von der Selbstbesinnung geübte Kritik anerkennen.

5. Eine Hauptsache ist bisher völlig bei Seite geblieben. Innerhalb der Reichweite meines Ich hebt sich eine Untersphäre von höchst merkwürdiger Eigenart heraus. Ich meine diejenige Gruppe von Empfundenem, die ich als meinen Leib spüre. Selbstverständlich ist, wenn ich hier, innerhalb phänomenologischer Feststellungen, von meinem Leib spreche, von Allem, was mein Leib physikalisch, chemisch, biologisch, metaphysisch ist, gänzlich abgesehen. Hier kann vom eigenen Leibe nur als von etwas Empfundenem, Gespürtem die Rede sein.

Wie ist das, was ich „meinen Leib" nenne, phänomenologisch zu beschreiben? Unter der Menge des Gesehenen befindet sich auch eine Gestalt, die ich „meinen Leib" nenne. (Daß ich gewisse Teile meines Leibes niemals unmittelbar, sondern nur durch Spiegelung sehen kann, kommt hier nicht in Frage.) Diese Gestalt zeichnet sich nun vor allem anderen Gesehenen zunächst schon dadurch aus, daß, sobald irgend Etwas die Oberfläche dieses Gesehenen berührt, ich diese Berührung (vorausgesetzt, daß sie nicht unter einen gewissen Grad herabsinkt, und daß nicht gewisse Erkrankungen vorliegen) spüre, während bei allen anderen Gestalten Berührungen jedes belie-

Digitized by Google

bigen Grades stattfinden können, ohne daß ich davon etwas zu spüren bekäme. Der vom Hammer getroffene Ambos löst in mir keine Berührungsempfindung aus. Trifft dagegen ein Windhauch meine Wange, ein Regentropfen meine Hand, so spüre ich die Berührung. Das sind Trivialitäten; aber man macht sich nicht immer klar, welche Bedeutung sie für die Frage haben, was phänomenologisch „mein Leib" ist. Denn phänomenologisch betrachtet, ist „mein Leib" nicht ein Stück der wirklichen Körperwelt, sondern ein Gesehenes, das zugleich durch meine (wirklichen und möglichen) Berührungsempfindungen abgegrenzt ist. Kurz, „mein Leib" ist (zunächst wenigstens) eine durch meine Berührungsempfindungen abgegrenzte Gestalt.

Dazu kommt dann aber noch, daß ich innerhalb dieser durch meine Berührungsempfindungen abgegrenzten Gestalt eine Menge eigentümlicher Empfindungen habe. Ich will sie Organempfindungen nennen: ich spüre Kopfweh, Atemnot, Herzklopfen, Wollustspannung. Die Organempfindungen führen zugleich gewisse Räumlichkeitsempfindungen mit sich: mehr oder weniger unbestimmte Örtlichkeiten innerhalb der durch die Berührungsempfindungen abgegrenzten Gestalt sind in den Organempfindungen mitgegeben. Durch die Organempfindungen tut sich mir meine Innenleiblichkeit in ungefährer Weise kund. Die Organempfindungen füllen gleichsam die durch Berührungsempfindungen abgegrenzte Gestalt in unbestimmter, nebelhafter, hin- und herwogender Weise aus. Zu den Organempfindungen gehören natürlich auch die mich durchströmenden Wärme- und durchschauernden Kälteempfindungen; ebenso die Art, wie sich mir die Erstreckungen meiner Glieder zu spüren geben. „Mein Leib" ist eindeu-

Digitized by Google

tig gekennzeichnet, wenn ich ihn als das von Organempfindungen unbestimmt ausgefüllte, durch meine Berührungsempfindungen abgegrenzte Gesehene hinstelle.

Nun weiß Jedermann, daß „mein Leib" auch von anderer Seite her gleichfalls eindeutig gekennzeichnet werden kann. Unter dem Gesehenen findet sich eine Gestalt, die von mir, wenn ich mich in wachem Zustand befinde, durch mein Wollen in veränderte Lage gebracht werden kann. Diese Gestalt, die (unter normalen Verhältnissen, d. h. abgesehen von Erkrankung oder Fesselung) durch mein Wollen bewegt werden kann, sehe ich als meinen Leib an. Ebendasselbe, was vorhin durch die Berührungs- und Organempfindungen sich als eindeutig gekennzeichnet erwies, ist jetzt durch das unmittelbare motorische Unterworfensein unter mein Wollen eindeutig bestimmt. Beide Kennzeichnungen decken sich hinsichtlich des gemeinten Gegenstandes.

Eine kleine Einschränkung freilich muß gemacht werden. Gesetzt den Fall, daß es so Etwas wie Telekinese gibt, daß also beispielsweise eine Glocke durch ein „Medium" aus der Ferne, ohne Benutzung der Organe seines Leibes, in die Höhe gehoben wird, so müßte gemäß der zweiten Kennzeichnung dessen, was „mein Leib" ist, die Glocke von dem Medium als zu seinem Leibe gehörig gefühlt werden. Das geschieht nun sicherlich nicht. Und zwar geschieht es darum nicht, weil die erste Kennzeichnung nicht zutrifft, d. h. weil die Berührung der Oberfläche der Glocke durch irgendeinen Gegenstand nicht unmittelbar von dem Medium „gespürt" wird, wie es die Berührung etwa seiner Hand spürt. Hiernach ist doch nur jene erste Kennzeichnung in strengstem Sinne eindeutig.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß diese ganze Sphäre

Digitized by Google

in die Reichweite meines Ich hineinfällt. Denn offenbar fühle ich die Berührungs- und ebenso die Organempfindungen nicht als in meinem Insichsein vorgehend. Sie sind für meine Innerlichkeit nicht weniger ein Draußen als das Gesehene oder Gehörte. Im Herzklopfen, in der Wollustspannung, in der Empfindung des Aufstehens oder Schreitens kündigt sich mir unmittelbar meine Leiblichkeit, mein Physisches an. Alle diese Empfindungen führen einen Transsubjektivitätseindruck genau so mit sich wie das Gesehene. Nur ist das Transsubjektive hier nicht das Außenleibliche, sondern das Leibliche selbst.

So zerfällt also die Reichweite des Ich in eine Außenleiblichkeits- und in eine Leiblichkeitssphäre. Die Leiblichkeitssphäre des Ich kann ich auch als die Spürweite des Ich bezeichnen. Ich sagte vorhin: ich bin mit meinem Ich dort, wo ich das Gesehene sehe. Nicht aber darf ich sagen: ich spüre mein Ich dort, wo ich etwa den Baum sehe. Das intime Zugegensein, das in dem Wort „Spüren" liegt, trifft hier nicht zu. Dagegen darf ich sagen: ich spüre mein Ich dort, wo meine Kleider meine Haut berühren, oder wo ich in der Hüftgegend ein Reißen empfinde. Die Berührungs- und Organempfindungen sind dem Ich gleichsam weit näher gerückt als das Gesehene oder Gehörte. Das Ich ist in qualitativ anderer Weise in jenen Empfindungsinhalten zugegen als hier. Und das ist für die Reichweite des Ich von ungeheuerer Bedeutung. Mein Ich durchspürt, durchfühlt gleichsam meine Innenleiblichkeit. Dagegen kann man nicht sagen, daß mein Ich den zwischen meinem Leib und dem Gesehenen gelegenen Wahrnehmungsraum durchspüre oder durchfühle. Die Spürweite des Ich steht zu meiner Innerlichkeit in weit innigerer Beziehung als die außenleibliche Reichweite des Ich.

Digitized by Google

Die Berührungsempfindungen sind doppelseitiger Art: sie haben eine der Spürweite und eine der außenleiblichen Reichweite des Ich zugewandte Seite. Wenn ich den Stock in der Hand halte, so empfinde ich sowohl meine Hand als vom Stock berührt, wie auch den Stock als von meiner Hand berührt. Nach der ersten Seite liegt eine Berührungsempfindung vor, die zur Spürweite des Ich gehört: ich spüre die Oberfläche eines Teiles meines Leibes. Insofern ich aber dabei zugleich den Stock als gerade oder gebogen, als dick oder dünn, als glatt oder rauh, als trocken oder feucht empfinde, gehört das Empfundene zu der außenleiblichen Reichweite meines Ich; geradeso wie das Gesehene. Besonders für diese Seite der Berührungsempfindung hat man den Ausdruck „Tastempfindung". Das Außenleiblich-Räumliche ist mir nicht nur durch das Sehen, sondern auch durch das Tasten gegeben. Zur Berührungsempfindung gehört aber auch die Temperaturempfindung: und auch diese ist doppelseitig. Wenn ich meine Hand in Wasser tauche, so empfinde ich nicht nur das Wasser als kalt oder warm, sondern auch meine Hand als kalt oder warm werdend. So stellen die Berührungsempfindungen eine Art Vermittlung dar zwischen der Spürweite und der außenleiblichen Reichweite des Ich.

Digitized by Google

ZWEITER TEIL

METAPHYSIK DER INDIVIDUALITÄT

Digitized by Google

Digitized by Google

7
DER SCHLUSS AUF EIN ÜBEREMPIRISCHES UNBEWUSSTES ICH

1. Müssen wir uns mit der Individualität des empirischen Ich begnügen? Oder ist eine Vertiefung dieser Individualität ins Metaphysische hinein gefordert? Ist die Individualität wurzelhafter, als es die Phänomena sind? Dürfen wir von einem intelligiblen Ich, von einem wesenhaft ursprünglichen Selbst, von einer metaphysischen Seele reden? Bedarf das empirische Ich einer solchen metaphysischen Unterbauung? Wir treten sonach aus der verhältnismäßig einfachen phänomenologischen Betrachtungsweise heraus und in das an Schwierigkeiten überreiche und zu äußerster Vorsicht mahnende metaphysische Gebiet ein.

Entscheidend bei diesem Übertritt ist die Frage: bietet sich uns das empirische Ich als ein Letztgültiges dar? Ist Alles an ihm derart in sich verknüpft, wohlgeordnet, geschlossen, daß keine Notwendigkeit vorliegt, es von einer tieferen Grundlage aus verständlich zu machen? Es ist leicht einzusehen, daß eine solche Selbstgenugsamkeit des empirischen Ich nicht vorliegt. Das empirische Ich ist ein Komplex, der Unzusammenhängendes, Lückenhaftes, Abgerissenes, Plötzliches geradezu in Fülle aufweist. Es muß daher das empirische Ich — so will ich mich vorsichtig ausdrücken — durch eine andere Seinssphäre unterbaut werden, damit auf diese Weise das scheinbar Unzusammenhängende in Zusammenhang gebracht werde.

Wenn ich von dem Unzusammenhängenden im empirischen Ich rede, so denke ich zunächst an Folgendes. Unablässig treten in unserem Bewußtseinsverlaufe Vorstellungen, Gefühle, Begehrungen auf, die mit dem im Bewußt-

Digitized by Google

sein unmittelbar Vorhergegangenen nicht verknüpft, aus ihm nicht verstanden werden können. Sie sind durch den vorausgegangenen Bewußtseinsbestand nicht kausal bestimmt. Wenn es sich um Vorstellungen handelt, redet man, um das Anknüpfungslose, Plötzliche zu bezeichnen, von Einfällen. Ebenso weiß Jedermann, daß Stimmungen, Gefühle uns oft wie aus einem Hinterhalt anfallen. In den verschiedensten Lagen des Alltags können uns etwa Angstgefühle oder Übermutsanwandlungen überkommen, ohne daß im vorausgegangenen Bewußtseinszustand irgendeine Veranlassung dazu läge. Auch Gedanken und Entschlüsse sind keineswegs immer durch das im Bewußtsein Vorangegangene bestimmt. Mitten in den Zerstreuungen eines Vergnügens kann plötzlich ein ernsthafter Entschluß in mir entstehen. In der unmittelbar vorangegangenen Zeit ist nichts von Anläufen, Vorbereitungen hierfür zu entdecken. Ich erinnere an diese allbekannten Tatsachen nur, damit sich der Leser das unablässige Abreißen, Verschwundensein, Neuanheben im Bewußtsein, das Regel- und Ordnungslose in den Gegebenheitsreihen des Bewußtseins vergegenwärtige und hieran den Gedanken knüpfe: es müsse dem empirischen Ich eine Unterbauung gegeben werden, durch die das scheinbar Unzusammenhängende in ihm in einen umfassenden Zusammenhang eingegliedert werde.

In den phänomenologischen Betrachtungen legte ich darauf Gewicht, daß sogar das bloße empirische Bewußtsein, indem es ein Ich ist, eine gewisse Festigkeit, ja Absolutheit in sich schließe. Jetzt dagegen, wo es sich um die Metaphysik des Ich handelt, habe ich die andere Seite hervorzukehren: das Unzusammenhängende, Gesetz- und Regellose im empirischen Bewußtsein. Denn der Übertritt ins Metaphysische ist sowohl seiner allgemeinen Notwen-

Digitized by Google

digkeit, wie seiner besonderen Gestalt nach durch das logisch Unbefriedigende an dem empirischen Ich wesentlich bestimmt. Ich mache mich dabei keines Widerspruches schuldig. Die Sache liegt eben so, daß das empirische Ich trotz seiner Zusammenhangslosigkeit doch auch gewisse feste und absolute Seiten in sich schließt.

2. Unser Ergebnis ist bis jetzt bescheiden genug: ein Etwas als Grundlage des empirischen Ich ist gefordert, damit in seine Zusammenhangslosigkeit durchgängige Verknüpfung komme. Jetzt fragt es sich weiter: wie haben wir uns diese zusammenhaltende Unterbauung des empirischen Ich vorzustellen?

Da könnte zunächst die Meinung entstehen: im Gehirn liege der Zusammenhalt unserer Bewußtseinserscheinungen. So urteilt nicht nur der Materialismus, sondern auch die mechanistische Form des psychophysischen Parallelismus (z. B. Theodor Ziehen). Das Ich würde demnach in einem in sich haltlosen Bewußtseinsschaum auf Grund gewisser physiologischer Funktionen bestehen, die ihm Zusammenhalt zu geben hätten. Das Ordnende in dem schwankenden Chaos von flackernden Innerlichkeiten würde einem schlechtweg Innerlichkeitslosen, das sich seiner Wesenheit nach mit dem Bewußtsein überhaupt nicht berühren kann, zugeschoben werden. Das Raumhafte und Materielle, also das an sich völlig Sinnlose, soll die Rolle des Sinnerzeugers für das rein Innerliche übernehmen! Materielle Gruppierungen und Umgruppierungen, räumliche Bewegungen sollen Vorstellungen, Gedanken, Gefühle miteinander verknüpfen und in Einheit bringen! Ich halte es nicht für nötig, mich mit dieser Denkweise näher zu beschäftigen.

3. Aber auch die völlig entgegengesetzte Antwort hält

Digitized by Google

nicht Stand. Sie ist dort vorhanden, wo dem empirischen Bewußtsein ohne jede Vermittlung, ohne jede Zwischenstufe das Unbedingte, Absolute, die Weltvernunft, Gott als wesenhaft verknüpfende Grundlage gegeben wird.[1] Nicht also läge hier die Sache so, daß das Urwesen irgendwie eine unzählige Menge von individuellen Geistern, deren jeder ein in sich geschlossenes Ganzes bildete, erzeugte. Das wäre eine Metaphysik, die ernsthaft in Betracht käme. Hier dagegen verhielte sich die Sache so, daß das Urwesen haltlosen, wirren Bewußtseinsschaum irgendwie entstehen ließe und nun zugleich, unablässig eingreifend, diese Bewußtseinsblasen seinen notwendigen, ewigen Zusammenhängen eingliederte. Wir hätten hier eine Metaphysik, die für ein wesenloses Oberflächendasein — eben für das in sich zusammenhangslose empirische Ich — sofort und ohne weiteres das Urwesen in Anspruch nähme und hiermit dem Urwesen die Aufgabe stellte, sich — anthropomorphisch gesprochen — um alle individuellen Kleinigkeiten und Nichtigkeiten unmittelbar zu kümmern.

4. Wenn das dem empirischen Ich zu unterbauende Etwas, das in seine zusammenhangslosen Vorgänge Zusammenhang bringen soll, weder im Gehirn noch auch in dem Urwesen bestehen kann, so bleibt nur übrig, daß das empirische Ich ein überempirisches unbewußtes Ich zur

[1] Zur Verdeutlichung könnte auf Spinoza hingewiesen werden. Zwischen der absoluten Substanz samt ihren Attributen und unendlichen Modifikationen auf der einen und den flüchtigen endlichen Modi, aus denen das empirische Bewußtsein besteht, auf der anderen Seite liegt kein überempirischer, metaphysischer Unterbau des empirischen Ich. Die notwendigen, kausalen Verkettungen zwischen den Modi des Vorstellens geschehen unmittelbar durch die ewige absolute Substanz. Freilich kommt die oben im Texte dargelegte konsequente Gestalt dieser Denkweise bei Spinoza infolge anderer Strömungen in seinem Denken nicht zur Ausbildung.

Digitized by Google

Grundlage hat und durch die Verknüpfung mit diesem zu einem zusammenhängenden Ganzen wird. Wenn dies richtig ist, so hat das gesuchte Etwas die Daseinsform der Einzelheit, der Innerlichkeit und des Unbewußtseins. Als überempirisch fällt dieses Ich in den Bereich der Metaphysik.

Was sind es denn nun hauptsächlich für Zusammenhänge, die dem empirischen Ich durch seine Verknüpfung mit der unbewußten Tiefensphäre eines überempirischen Ich gewonnen werden sollen? Gegeben ist uns das empirische Ich mit seinen zusammenhangslosen Gruppen und Reihen. Und nun fragt es sich: was muß der überempirische unbewußte Unterbau des Ich leisten, wenn in das empirische Ich Ordnung, Einheit, Zusammenhang kommen soll? Das empirische Ich soll von dem Mangel der Zusammenhangslosigkeit befreit werden. Wie muß der metaphysische Unterbau des Ich eingreifen, damit dies erreicht werde?

Hiermit ist eine Frage berührt, die tief in die Psychologie hineinführt. Das ganze Verhältnis des bewußten Ich zu seinem unbewußten Untergrund müßte aufgerollt werden. Indessen genügt es hier, wenn ich gewisse Hauptpunkte hervorhebe. Denn wir bewegen uns ja nicht im Rahmen der Psychologie; sondern in metaphysischem Interesse soll gezeigt werden, wodurch sich die Annahme eines überempirischen unbewußten Ich nötig mache. Der Grund für diese Annahme kann aber nur darin liegen, daß dem empirischen Ich als solchem Zusammenhänge fehlen, die doch notwendiger Weise erforderlich sind, wenn man nicht dabei stehen bleiben will, daß das empirische Ich ein wirres Konglomerat ist. Diese dem empirischen Ich als solchem fehlenden Zusammenhänge sollen nun eben durch

Digitized by Google

seine Verknüpfung mit einem überempirischen Ich hergestellt werden. Auf diese Weise wird sich ergeben, welche Hauptaufgaben dem überempirischen Ich in seiner Verknüpfung mit dem empirischen Ich zufallen. Was hat der überempirische Untergrund des bewußten Ich zu leisten, wenn das empirische Ich ein zusammenhängendes Ganzes sein soll?

In erster Linie dürfte wohl die Tatsache der Erinnerung in Betracht kommen. Sie läßt sich nur durch gewisse Bindeglieder erklären, die doch im empirischen Ich nicht auffindbar sind, und die daher vom überempirischen Ich geleistet werden müssen. Ich habe die allbekannte Tatsache im Auge, daß es in unserem Bewußtsein zwischen dem in der Vergangenheit gehabten und dem jetzt erinnerten Erlebnisinhalt schlechtweg keine kontinuierliche Verbindung gibt. Ich habe gestern ein Versprechen gegeben und erinnere mich jetzt daran. In der Zwischenzeit war in meinem Bewußtsein schlechtweg nichts von diesem Erlebnisinhalt zu finden. Und doch muß er, wenn man nicht ein reines Wunder annehmen soll, auch in der Zwischenzeit irgendwie zu meinem Ich gehört haben. Es muß also meinem empirischen Bewußtsein eine Innerlichkeit zugeordnet sein, in der die ehedem erlebten Inhalte irgendwie weiter existieren. Die Psychologie spricht bekanntlich von Dispositionen. So ist also der Unterbau des Ich zunächst dazu da, um eine kontinuierliche Verbindung zwischen den gehabten und den erinnerten Erlebnissen herzustellen. Der auf diese Weise erschlossene unbewußte Unterbau des Ich schließt, populär gesprochen, den Gedächtnisschatz des Ich in sich.

So hat sich uns also unser empirisches Ich über die Grenze des Erfahrbaren hinaus vertieft. Die zusammen-

Digitized by Google

hang-stiftenden Dispositionen lassen sich nicht erfahren, nicht erleben, sondern sind lediglich erschlossen. Es liegt also eine erschlossene, nicht unmittelbar erlebbare Innerlichkeit dem empirischen Ich zu Grunde. Damit ist selbstverständlich auch gesagt, daß diese Innerlichkeit nichtbewußter Art ist. Wir sahen uns ja eben darum, weil in unserem Bewußtsein schlechtweg nichts von Bindegliedern zwischen den früher gehabten und den jetzt erinnerten Erlebnissen zu finden ist, gezwungen, eine zu unserem Ich gehörende Innerlichkeit anzunehmen, in der solche Bindeglieder, wiewohl wir nichts von ihnen wissen, dennoch vorhanden sind. So gehört also zu meinem individuellen Ich ein überempirisches unbewußtes Dahinter.

Das Wort „unbewußt" hat hier sonach zunächst nur den relativen Sinn: „für mein Ich-Bewußtsein nicht vorhanden." Jener erschlossenen Innerlichkeit fehlt das einzig mir bekannte Bewußtsein, nämlich mein Ich-Bewußtsein, das ich habe, weiß und bin. Für mich ist diese Innerlichkeit schlechtweg unbewußt. Dagegen ist darüber nicht das Mindeste gesagt, ob diese für mich unbewußte Innerlichkeit überhaupt unbewußt sei. Sie könnte ja von einem anderen Bewußtsein, das eben nicht das meinige, mir einzig bekannte Bewußtsein ist, umfaßt sein. Über diese Frage wird weiterhin Klarheit zu schaffen sein.

5. Es ist Sache der Psychologie, jene unbewußte Tiefe des Ich am Leitfaden der Kausalität aufzuschließen. Vor allem hat sie den Begriff der Disposition zu klären. Disposition ist nichts passiv Daliegendes, nichts einfach nur Seiendes, schlechtweg Tätigkeitsloses. Befindet sich ein Innerlichkeitsinhalt im Zustande der Disposition, so ist er auf Tätigkeit hingespannt; er ist nicht geradezu Tätigkeit, sondern Tendenz auf Tätigkeit. Die Disposition ist — stark

Digitized by Google

ausgedrückt — auf dem Sprunge zum Tätigsein. Sie ist dispositionelle Aktivität.

Weiter hat die Psychologie den gesetzmäßigen Beziehungen nachzugehen, die zwischen den Dispositionen untereinander und zwischen ihnen und den Inhalten des empirischen Bewußtseins stattfinden. Um nur an Allerbekanntestes zu erinnern: es wird zu erörtern sein, welche Bedeutung der Beziehung der Ähnlichkeit und des Zusammengewesenseins im Bewußtsein (Kontiguität) zukomme, oder inwieweit die Verknüpfung der Vorstellungen durch sinnhafte Leitmotive, die aus der Sphäre des Fühlens, Wollens, Denkens stammen, bestimmt werde.

Für eine besonders wichtige Aufgabe der Psychologie sehe ich an, zu zeigen, daß ein zweckvolles Zusammenarbeiten zwischen den unbewußten Dispositonen und den Akten und Inhalten des Bewußtseins stattfinde. Die unbewußten dispositionellen Aktivitäten stellen sich den Absichten des Bewußtseins zur Verfügung, und so entstehen die mannigfaltigen Verwebungen, die für die Verwirklichung der Absichten des Bewußtseins von Nöten sind. Wie ich mir dieses zweckvolle Zusammenwirken von bewußten Absichten und unbewußten dispositionellen Aktivitäten vorstelle, geht aus den ausführlichen Darlegungen hervor, die ich im dritten Bande des „Systems der Ästhetik" über das Schaffen des Künstlers (2. Auflage S. 159 ff.) gegeben habe.

6. Auch von einer ganz anderen Seite her fehlt es unserem empirischen Ich an Zusammenhang. Es ist eine Tatsache, daß einem jeden Ich gewisse Übereinstimmungen eigentümlich sind in der Art, wie es sich äußert. Bei dem Einen etwa ist das Sehen mehr auf die Formen, bei dem Anderen mehr auf die Farben gerichtet. Es gibt auf das

Digitized by Google

Auge, auf das Ohr, auf die Bewegungsempfindungen angelegte Menschen. Dieser faßt schwerfällig und unsicher, jener rasch und sicher auf. Der Eine nimmt alle Dinge schwer, der Andere leicht. Wir treffen auf kühl höfliche, auf liebenswürdig entgegenkommende, auf kernhaft herzliche, auf borstig grobe Naturen. Es gibt Menschen, die immer nur an sich denken, während für Andere das Wohl des Nächsten, das Wohl des Ganzen das Wichtigste ist. Diese Beispiele zeigen, was ich meine. Man mag an das Empfinden, Vorstellen, Begehren oder welche Betätigungsweise auch immer denken: in jedem Ich weisen die Akte, innerhalb einer jeden Betätigungssphäre gewisse (mehr oder weniger ausgeprägte) Züge auf, in denen sie übereinstimmen, und durch die sich gerade dieses Ich von anderen unterscheidet. Diese Tatsache zwingt uns zu dem Schlusse, daß bei jedem Ich die Äußerungen innerhalb einer jeden Betätigungssphäre durch gewisse Grundrichtungen bestimmt sind, die diesem Ich eigentümlich sind. Diese Grundrichtungen sind nicht bloße Abstraktionen, sondern bestimmende, wirkende Faktoren. Wären sie bloße Abstraktionen, die ich, der kritische Betrachter, mache, so würde jene gekennzeichnete Übereinstimmung auf reinem Zufall beruhen. Es wäre dann gänzlich unverständlich, wie es möglich sei, daß beispielsweise der Eine den Menschen immer mit Vertrauen, der Andere mit Mißtrauen begegnet; oder der Eine beim Hören die musikalischen Zusammenhänge sofort erfaßt, während der Andere über mehr oder weniger unbestimmte Gesamteindrücke nicht hinauskommt. Wir müssen Grundrichtungen, Grundtendenzen als etwas in unserer Innerlichkeit wirksam Vorhandenes annehmen. Inwieweit diese Grundrichtungen — populär gesprochen — uns von der

Digitized by Google

Natur mitgegeben sind oder Erwerbung auf Grund von Anpassung, Erziehung, vor allem auch von Selbsterziehung vorliegt, ist eine Frage, die uns hier nichts angeht. Genug, daß solche für jedes individuelle Ich charakteristische Grundtendenzen (seien sie auf wirkliche Angeborenheit oder auf Vererbung oder auf Erwerbung zurückzuführen) anzunehmen sind. Haben wir doch auch in der Sprache Ausdrücke, die einen Inbegriff von individuellen Grundrichtungen bedeuten. Dahin gehören Worte wie Temperament, Gewohnheit, Sitte, Gemüt, Gesinnung, Charakter.

Sehen wir uns nun aber in unserem empirischen Ich um, ob wir darin solche bestimmende Grundrichtungen finden, so ist die Antwort ein entschiedenes Nein. Ich finde in meinem empirischen Bewußtsein nur einzelne Zustände, einzelne Äußerungen, einzelne Akte. Zusammenhaltende Grundrichtungen, bindende Grundtendenzen dagegen sind darin nicht zu entdecken. Das musikalische Gehör, das mathematische Verständnis, der geweckte Sinn, die sentimentale Verliebtheit sind als Grundrichtungen, welche die einzelnen Äußerungen binden, einigen, ihnen Gepräge geben, von uns erschlossen, nicht aber liegen sie im Bewußtsein einfach vor.

Hiermit ist der Schritt in die unbewußte Innerlichkeit zur unausweichlichen Notwendigkeit gemacht. Da wir diese individuell-eigentümlichen Grundrichtungen als bestimmende, zusammenhaltende Faktoren nicht in unserem empirischen Ich finden, müssen sie in unserer unbewußten Innerlichkeit, in unserem unbewußten Tiefen-Ich wurzeln und von hier aus die individuellen Bewußtseinsäußerungen bestimmen. Sonach hat der überempirische unbewußte Unterbau des empirischen Ich auch die Aufgabe, den Äuße-

Digitized by Google

rungen des empirischen Ich die Einheit und den Zusammenhang des Individuell-Eigentümlichen zu geben.

7. Noch auf eine dritte Zusammenhang-stiftende Aufgabe, die dem überempirischen Ich zukommt, muß hingewiesen werden. Wir betrachten jetzt diejenigen Betätigungen des Ich, durch die alle seine Äußerungen erst Sinn und Wert erhalten: das Erkennen, das sittliche Wollen, das ästhetische Schauen, das religiöse Fühlen. Nach meiner Überzeugung (die ich hier freilich nicht begründen kann) nötigen diese selbstwerthaften Verhaltungsweisen zu der Annahme, daß zum Wesen des Ich bestimmte Zielstrebigkeiten, die Erfüllung fordern, gehören. Wir müssen uns vorstellen, daß das allgemeine Wesen des Ich die Tendenz auf Verwirklichung der Selbstwerte in sich schließt. Nicht also, wie vorhin, von Tendenzen, die zu der Eigentümlichkeit des jedesmaligen individuellen Ich gehören, ist hier die Rede, sondern von Grundrichtungen, auf die das Ich überhaupt angelegt ist. Man darf von einem logischen, einem ethischen, einem ästhetischen, einem religiösen Apriori reden. Die Erkenntnisakte beispielsweise würden zu bedeutungslosen Vorstellungsgruppierungen herabsinken, wenn nicht die Tendenz auf logische Notwendigkeit und damit auf Wahrheit im Wesen des Ich wurzelte. Ebenso würden unsere Willensakte nicht den Namen des Sittlichen verdienen, sondern zu bloßen, an sich wertlosen Entladungen des jeweiligen Ich werden, wenn nicht zum Wesen des Ich die Zielstrebigkeit auf das absolute Sollen gehörte. Kurz, wir werden auf die Zweck- und Wertgesetzlichkeiten, die dem Ich wesensimmanent sind, auf die dem empirischen Ich allererst Sinn-gebende Grundlage hingewiesen.[1]

[1] Über das logische Apriori habe ich in meinem Werke „Gewißheit

Digitized by Google

Sehen wir uns nun aber in unserem empirischen Ich um, ob sich solche logische, ethische, ästhetische, religiöse Grundrichtungen wesens-, zweck- und wertgesetzlicher Art in ihm vorfinden, so lautet die Antwort wiederum entschieden verneinend. Wir entdecken nichts von einer unserem Ich wesenhaften Struktur, die auf die Verwirklichung von Erkennen, sittlichem Wollen, ästhetischem Fühlen, religiösem Erleben hinzielte. Auch hier müssen wir die unbewußte überempirische Tiefe unseres Ich heranziehen. In ihr sind die Strukturen beschlossen, die sich im empirischen Bewußtsein als Verwirklichung der Selbstwerte auswirken, und durch die daher das Ich allererst seinen Kern, sein letztgültiges Gewicht, ja geradezu die Rechtfertigung seines Daseins erhält. So ist also auch nach dieser dritten Richtung hin das unbewußte überempirische Ich zu dem Zwecke erschlossen, damit durch es gewisse Aktsphären des empirischen Bewußtseins in denjenigen Zusammenhang gebracht werden, der ihnen allererst Sinn und Bedeutung gibt.[1]

Dabei ist auf einen Unterschied wohl zu achten, der zwischen der soeben aufgewiesenen dritten Aufgabe des überempirischen Ich und seinen beiden ersten Aufgaben besteht. Jetzt sind wir zur Annahme von Strukturen geführt worden, die nicht das individuelle Ich in seiner

und Wahrheit" (S. 491 f., 526, 531 ff.) gehandelt. Dem ästhetischen Apriori sind ausführliche Erörterungen in meinem „System der Ästhetik" (Bd. 3, 2. Aufl., S. 557 ff.) gewidmet.

[1] Ich finde mich hier mit Felix Krueger zusammen, wenn er sagt, daß „die Werthaltungen eines Menschen das allgemein bestimmende Kernstück seiner psychischen Struktur bilden", und wenn er unter Struktur „zusammenhangsvolle, relativ dauernde Gerichtetheiten der Seele, durchgreifende Konstanten des Gesamtverhaltens" versteht (Über psychische Ganzheit. Enthalten in den Neuen psychologischen Studien; Bd. 1, S. 57, 119 f.).

Digitized by Google

Eigentümlichkeit, sondern das in allen individuellen Ichen Identische, ihr Wesen betreffen. Man darf auch sagen: wir sind hiermit auf das Überindividuelle in allen Ichen gestoßen. Nur darf man unter diesem Überindividuellen, zu dem wir jetzt gelangt sind, nicht ein besonderes Wesen außer, neben oder über dem individuellen Ich verstehen; sondern es bedeutet nur das allgemeine, gleiche, identische Wesen in den individuellen Ichen — so wie man von dem identischen Wesen der Dreiecke oder der Fallerscheinungen spricht. (Weiterhin wird von dem Überindividuellen in transzendentem Sinne die Rede sein.)

Jetzt erst darf ich den Namen „Seele" anwenden. Die Seele bedeutet sonach dasjenige überempirische innerliche unbewußte individuelle Etwas, wodurch die in vielen wesentlichen Richtungen bestehende Zusammenhangslosigkeit des empirischen Ich beseitigt wird und an ihre Stelle Ordnung, Einheit, Sinn, Zusammenhang tritt. Man darf die Seele auch als das metaphysische Ich bezeichnen. Denn obgleich meine Seele nicht in mein Ich-Bewußtsein hineinfällt, gehört sie doch dermaßen zu ihm, daß mein Ich-Bewußtsein nur durch sein Gegründetsein in meiner Seele Zusammenhang und Sinn erhält. Daher werde ich den Namen „Seele" um der sprachlichen Kürze willen gelegentlich auch dort gebrauchen, wo es darauf ankommt, Beides: die Seele im eigentlichen Sinne, d. i. den metaphysischen Unterbau des empirischen Ich, und das empirische Ich, in einen Begriff zusammenzufassen. „Seele" bedeutet dann das Gesamt-Ich, das heißt: das Zusammen von metaphysischem Ich oder der Seele in eigentlichem Sinne und dem empirischen Ich.

8. Jetzt erst darf ich sagen, daß sich die Individualität

Digitized by Google

des Ich durch innere Geschlossenheit kennzeichnet. Das empirische Ich zeigt, wie wir gesehen haben, Geschlossenheit nicht. Erst durch den erschlossenen überempirischen unbewußten Unterbau, durch die „Seele" in eigentlichem Sinne, entsteht ein in sich geschlossenes Ganzes.

Die innere Geschlossenheit macht die Individualität bedeutsamer, gewichtvoller. Dagegen darf man die innere Geschlossenheit nicht als Bestandstück des Begriffs der Individualität ansehen. Denn schon dem empirischen Ich kommt Individualität in vollem Maße zu. Und doch ist das empirische Ich, für sich genommen, von Geschlossenheit weit entfernt. Geschlossenheit steht also nicht auf gleicher Linie mit der Einzigkeit, Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit. In dieser Qualität besteht geradezu das Wesen der Individualität, während die Geschlossenheit nur einer erhöhten Stufe der Individualität zukommt. Schmalenbach, in seinem Werke über Leibniz, hat treffende Ausdrücke für die innere Geschlossenheit: er spricht von „runder Zentralität", von „sicherer Umzirktheit", von völlig autonomer, autarktischer Gestalt. So wenigstens ist es, wenn man den höchsten Grad von Geschlossenheit ins Auge faßt. Doch kann ich ihm darin nicht zustimmen, wenn er die Einmaligkeit und die innere Geschlossenheit als zwei Bedeutungen der Individualität hinstellt.[1]

9. Die innere Geschlossenheit der Seele ist noch genauer ins Auge zu fassen. Es wäre unrichtig, unser Ergebnis so zu verstehen, als ob das bewußte empirische Ich ein Bereich für sich wäre, der sich durch Zusammenhangslosigkeit charakterisierte, und ihm nun ein unbewußter Unterbau, innerhalb dessen Zusammenhang bestünde, hinzugefügt wäre; so daß also das Gesamt-Ich in zwei Sphären:

[1] Hermann Schmalenbach, Leibniz (1921), S. 46 ff.

Digitized by Google

eine zusammenhängende und eine zusammenhangslose zerfiele. Das empirische Ich ist nur, wenn man es isoliert, nur wenn man es von seinem unbewußten Untergrund losreißt, ein zusammenhangsloser Komplex. Unser Ergebnis zielt nun aber gerade darauf, daß das empirische Ich keine isolierte Sphäre für sich bilde, sondern vielmehr in die erschlossene unbewußte Innerlichkeitstiefe eingegliedert sei. Die dispositionellen Aktivitäten, die individuelleigentümlichen und die in allen Ichen identischen Grundrichtungen gehören als solche der unbewußten Sphäre des Ich an. Aber sie wirken sich in dem bewußten empirischen Ich aus. Das empirische Ich und das unbewußte Tiefen-Ich bilden einen Gesamtzusammenhang, sind Ein organisches Ganzes. Wir haben also die beiden Sphären als in wechselseitigem Ineinandergreifen tätig anzusehen.

Auch der unbewußte Unterbau des empirischen Ich genügt, isoliert genommen, der Forderung des Zusammenhanges keineswegs vollkommen. Denn zweifellos müssen wir annehmen, daß die ihm immanenten Dispositionen, Tendenzen und Strukturen zum bewußten Ich gleichsam empordrängen und erst in diesem ihre Erfüllung finden. Das bewußte empirische Ich ist nicht als gleichgültige Zugabe zum unbewußten Tiefen-Ich anzusehen; sondern die eigenen Entwicklungsantriebe sind es, die den unbewußten Seelengrund in die Qualität des bewußten Ich übertreten lassen. So kommt also Zusammenhang, Einheit, Geschlossenheit des Gesamt-Ich nur durch ein Ineinanderwirken der unbewußten und der bewußten Sphäre des Ich zu Stande. Doch hat das Unbewußte an dem Zustandekommen des Zusammenhanges unseres Gesamt-Ich insofern einen bedeutend größeren Anteil, als jene drei oft genannten

Digitized by Google

Einheit, Halt und Zusammenhang gebenden Faktoren — die der Erinnerung zu Grunde liegenden dispositionellen Aktivitäten, die individuell-eigentümlichen Grundrichtungen unseres Seelenlebens und die apriorischen Zielstrebigkeiten in logischer, ethischer, ästhetischer und religiöser Hinsicht — eben nicht zu dem in unserem bewußten empirischen Ich Gegebenen, in ihm Vorfindbaren gehören, sondern unserer „Seele" eingeordnet sind.

10. Nun hat noch eine kurze, aber äußerst wichtige metaphysische Erwägung zu folgen. Ich habe bis jetzt den erschlossenen Unterbau des Ich, die „Seele", als unbewußt bezeichnet, habe aber zugleich die Einschränkung hinzugefügt (S. 61), daß das Wort „Unbewußt" nur den relativen Sinn hat: „für mein Ich-Bewußtsein nicht vorhanden", „für mich unbewußt". Jetzt nun muß geradezu ausgesprochen werden, daß der erschlossene für mich unbewußte Unterbau meines bewußten Ich als an und in sich selbst bewußt anzusehen ist. Es liegt hier nicht ein absolut unbewußter, sondern ein unterbewußter Hintergrund vor. Die Seelentiefe hat gleichfalls Bewußtsein, nur eben nicht dasjenige Bewußtsein, das Ich als Ich habe, sondern ein Unterbewußtsein, das meinem bewußten Ich — wenigstens in normalem Zustande — gänzlich unbewußt bleibt.

Der Grund aber für diese Annahme liegt darin, daß Innerlichkeit ohne Bewußtsein undenkbar ist. Innerlichkeit, Insichgehen, Sichinsichfassen — dies vermag ich mir nicht als blind und taub, nicht als unerleuchtet durch das Licht des Bewußtseins zu denken. Nur als Bewußtsein habe ich mich, halte ich mich, bin ich bei mir, bin ich auf mich rückgewendet. Nimmt man das Bewußtsein weg, so bleibt von Innerlichkeit nichts übrig. Wie Unbewußtes

Digitized by Google

sich in sich hineinwenden, sich in sich haben und fassen soll, ist mir schlechterdings unerfindlich.

Wie freilich dieses Unterbewußtsein meiner Seele gleichsam aussieht, darüber wird sich schwerlich etwas Positives sagen lassen. Hat das Unterbewußtsein so etwas wie ein eigenes Lebensgefühl, Behagen oder Unbehagen, Freude oder Trauer, Streben und Wollen? Dies wird man kaum anzunehmen geneigt sein. Steht doch das Unterbewußtsein ganz im Dienste des Oberbewußtseins: es hat nur für dieses zu ordnen und zu schaffen. Das Unterbewußtsein hat keine eigene Welt, sondern ist ganz in die Welt des Oberbewußtseins eingespannt. Man wird daher annehmen müssen, daß die Bewußtheit des Unterbewußtseins gänzlich verschieden ist von der Bewußtheit meines Ich-Bewußtseins. Das Unterbewußtsein schließt in sich und vollzieht Alles, was ich unter den drei Punkten erwähnt habe, und ist dabei gänzlich im Dienste meines Oberbewußtseins tätig. Wie aber sein Sichgehaben dabei geartet ist, und ob es überhaupt einen Sinn hat, von einem eigenen Lebensgefühl, von einem eigenen Sichbefinden, von einer eigenen Subjektivität des Unterbewußtseins zu reden, dies liegt völlig im Dunklen.

Es braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden, daß diese Gliederung der Seele in ein oberbewußtes Ich und einen unterbewußten Untergrund nichts zu tun hat mit der Frage nach der pathologischen Spaltung des Ich.[1] Bei dieser Spaltung handelt es sich um zwei nebengeordnete Iche derart, daß das mit diesem Leibe verknüpfte Oberbewußtsein bald in der Gestalt des einen, bald in der des

[1] Vgl. Konstantin Oesterreich, Die Phänomenologie des Ich (1910), S. 342 ff. — Hans Driesch, Grundproblem der Psychologie (1926), S. 148 ff.

Digitized by Google

anderen Ich oder auch in beiden Gestalten zugleich erscheint. Es sind also Störungen des Oberbewußtseins, Einbrüche in das Oberbewußtsein, die hier in Frage stehen. Sonach liegt in der Frage der Bewußtseinsspaltung ein Problemkreis vor, der uns hier nichts angeht.

8

DIE INTUITIVE ERFASSUNG DES EIGENEN ICH DAS ICH ALS INDETERMINISTISCH FREI

1. Das Recht auf Annahme eines überempirischen Ich gründete sich uns ausschließlich auf das schließende Denken. Nun aber gibt es noch eine andere Art, des Überempirischen gewiß zu werden. Ich meine die intuitive Gewißheit. Und gerade dem überempirischen Ich gegenüber läßt uns das intuitive Ergreifen, das unmittelbare Erschauen nicht im Stich. Es gibt eine intuitive Selbsterfassung.

Dabei handelt es sich selbstverständlich nicht um die Hinwendung der Aufmerksamkeit auf das im eigenen Bewußtsein unmittelbar Vorgefundene. Wenn ich schwermütig bin, einen Wunsch hege, einen Entschluß fasse, so ist mein Gewißsein von Schwermut, Wunsch, Entschluß nicht im entferntesten das, was ich intuitive Gewißheit nenne. Vielmehr liegt hier nur Gewißheit vom Rein-Gegebenen vor. Ich pflege hierfür auch den Ausdruck „Selbstgewißheit des Bewußtseins" zu gebrauchen. Die intuitive Gewißheit greift tiefer: sie ist unmittelbare Gewißheit von einem nicht unmittelbar Gegebenen, von einem nicht Erfahrenen. Das Erleben geht hier nicht auf das im Bewußtsein Vorfindbare, sondern es erfaßt unmittelbar ein Transsubjektives. Die intuitive Gewißheit ist

Digitized by Google

eine Art „Glaube". Aus unmittelbarem Erleben heraus fühle ich mich zu der Überzeugung gedrängt, ein Übererfahrbares, Übererlebbares dennoch als existierend setzen zu müssen. Täte ich es nicht, so würde ich mir in meinem Leben und Streben als vernichtet erscheinen. Mein Leben und Streben, meine Persönlichkeit, mein Menschsein hängt geradezu daran, daß ich der jeweiligen intuitiven Gewißheit vertraue.[1]

Die intuitive Gewißheit richtet sich auf verschiedene Gebiete. Sie kann, um beim Höchsten zu beginnen, geradezu auf das Urwesen, auf Gott gehen. Sie kann sich den Welten des Geistes, den Selbstwerten, etwa dem Guten oder dem Schönen, zuwenden. Vielleicht kann auch die Existenz der Außenwelt, die Natur intuitiv ergriffen werden. Auch vom Du gibt es ein intuitives Erleben. Dies Alles jedoch gehört nicht in unseren Zusammenhang. Für uns kommt allein die Existenz des eigenen individuellen Ich in Frage; nicht natürlich des empirischen, sondern des überempirischen Ich.

Es kommt darauf an, sich in sein Ich zu versenken, seines Ich bis in die letzte erreichbare Tiefe habhaft werden zu wollen. Gebe ich mir mit Energie, Innigkeit und Sehnsucht diese Bewußtseinshaltung, so werde ich dessen inne, daß ich hinter mein Oberflächen-Ich hinabtauche, daß ich mehr bin als dieses zerstückelte, aggregatartige empirische Ich, daß ich im Vergleiche mit ihm Etwas bin, was Grund und Wesen ist, Zusammenhalt und Einheit hat; ein Etwas von ursprungshafterer, gefesteterer Art. Und ich kann nicht anders als dieser intuitiven Gewißheit

[1] Ich habe mich öfter über die intuitive Gewißheit ausgesprochen; so besonders „Gewißheit und Wahrheit", S. 538—558 und „Gefühlsgewißheit", S. 1—17.

Digitized by Google

vertrauen. Denn — so sagt mir mein Gefühl — ich würde zerfallen, zerflattern, ins Grundlose versinken, wenn ich nicht ein Wesenhafteres wäre als dieses — stark ausgedrückt — kaleidoskopische Bewußtsein. So ruhe ich denn in dem Glauben, daß mein Ich ein wesenhaftes Dahinter hat, daß sich hinter meinem empirischen Ich eine Tiefe ursprünglicherer, quellhafterer Art auftut, die gleichfalls die Form des individuellen Ich hat, daß mein empirisches Ich in einer individuellen „Seele" gegründet ist.[1] — Ich kann mich nur so unbestimmt ausdrücken; denn es handelt sich hier ja nicht um begriffliches Denken, sondern um intuitive Bewußtseinshaltung. Und das Intuitive führt immer mehr oder weniger Dunkelheit mit sich. Man muß sich hüten, die Stimme der intuitiven Gewißheit zu rationalisieren, ihr logische Bestimmtheit zu geben.

Da erhebt sich nun die Frage, ob wir auf intuitivem Wege von Allem, was wir von dem empirischen Ich aus denkend erschlossen haben, Gewißheit erhalten können. Das ist offenbar nicht der Fall. Denn Niemand wird behaupten wollen: er könne auf intuitivem Wege davon Gewißheit erlangen, daß seine „Seele" von früher gehabten Eindrücken, Vorstellungen und Erlebnissen Dispositionen in

[1] Es liegt nahe, hier an Fichte zu denken, der an den Anfang seiner Wissenschaftslehre die intuitive Selbsterfassung des Ich setzt. Allein man muß bedenken, daß Fichte dabei nicht das individuelle, sondern das reine, allen individuellen Ichen identische Ich im Auge hat, während es sich in unserem Zusammenhange um das wesenhafte individuelle Ich handelt. Mit mehr Recht darf hier an die „Realdialektik" Julius Bahnsens erinnert werden. An den „Ausgangspunkt" seiner Realdialektik setzt er „das Ich als ein Wesen von unbezweifelbarer Subsistenz", das „Seinselbstinnesein" des Ich als eines „wahrhaft Subsistenten". So zeige — sagt er — seine Philosophie von vornherein einen ausgeprägt und unerschütterlich individualistischen Charakter (Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Bd. 1, 1880, S. 42 f.).

Digitized by Google

sich schließt, die nun auf Erinnertwerden gleichsam warten. Dagegen kann ich durch Selbstvertiefung ganz wohl die unmittelbare Überzeugung gewinnen, daß in meinem Gemüte gewisse dauernde Grundrichtungen, etwa Treue oder Mißtrauen, liegen, oder daß in meinem Innern ein Gesetz des Sollens dauernd lebendig ist. Doch will ich dieser Frage nicht weiter nachgehen, in welchem Umfange das, was wir als zum überempirischen Ich gehörig auf dem Wege des schließenden Denkens gewonnen haben, uns durch Intuition gewiß werden könne.

2. Dagegen gibt es in unserer Seele ein Etwas von allerentscheidendster Wichtigkeit, das sich uns durch intuitives Erfassen mit besonderer Deutlichkeit und Überzeugungskraft aufdrängt. Daher habe ich seiner im vorigen Kapitel nicht Erwähnung getan, sondern bringe es erst hier, wo von der intuitiven Selbsterfassung die Rede ist, zur Sprache.

Die intuitive Selbsterfassung läßt mich der Freiheit meines Ich gewiß werden. Indem ich mich in meiner Tiefe erfasse, fühle ich mich nicht als Teil eines Naturganzen, nicht als Ring in einer Kette, nicht als Moment eines Zusammenhanges. Sondern ich bin meiner als einer Potenz gewiß, die sich von sich aus entscheiden kann, die absoluter Initiative fähig ist, die schlechtweg einen Anfang zu machen vermag. Ich weiß mich der natürlichen Kausalität entrückt. Laut meiner intuitiven Selbsterfassung gehöre ich einem wesenhaft anderen Reiche an. Wollte ich diese Freiheitsgewißheit für Wahn und Illusion erklären, so würde ich mich dadurch zu einem im Grunde entselbsteten Gebilde, zu einem Stück Natur herabdrücken. Besonders fällt in die Wagschale, daß ich mich als ein zur Verwirklichung des Sittlichen bestimmtes Wesen fühle. So wahr mir dies feststeht, so wahr weiß ich mich un-

Digitized by Google

mittelbar als schlechtweg freitätiges Ich. Wäre ich dies nicht, so würde ich zu einem amoralischen Automaten herabsinken.

Das Gefühl, ein Schöpferisches in mir zu tragen, ist — so wird mir innerlich offenbar — von meinem Selbst unzertrennlich. Ich fühle mich als mehr denn bloß als Zuschauer dessen, was sich notwendig in mir vollzieht. Ich käme mir als entwertet vor, wenn meine ganze innere Betätigung in ein notwendiges seelisches Abrollen eingefügt wäre. Ich würde auf die Frage: wozu bin ich denn da? keine Antwort haben, wenn mein Ich von sich aus nichts zu schaffen vermöchte. Kurz, ich fühle mich wahrhaft zurückgestoßen und innerlich vernichtet, wenn ich mich in die Vorstellung hineinlebe, daß all meinem Denken, Streben, Wollen jegliches schöpferisches Können abginge und ich nur ein durch die Notwendigkeit des Ganzen beherrschtes Bestandstück dieses Ganzen wäre.

So ungefähr spricht die innere Stimme in mir, wenn ich an meine intuitive Gewißheit mit der Frage nach Freiheit oder Unfreiheit meines Ich herantrete. Und die intuitive Gewißheit ist in diesem Falle von besonderer Kraft, derart daß ich mich wahrhaft zurückgeworfen fühle, wenn ich mit dem Gedanken Ernst machen will, daß ich nichts von mir aus bin.

3. Mit dieser Frage kann man nun selbstverständlich auch an das metaphysische Denken herantreten. Hier bietet sich meines Erachtens zunächst folgender Gedankengang dar. Ich bezeichne nur kurz die Hauptpunkte.

Auszugehen ist von der Tatsache, daß ich Gefühle von Pflicht, von Verantwortlichkeit, von Gut und Böse, von Verdienst und Schuld, kurz von Sollen habe. Hieran ist der Beweis zu knüpfen, daß diese Gefühle unmöglich aus

Digitized by Google

amoralischen Regungen entstanden sein können. Wie man es auch anfangen möge: man kommt von amoralischen Regungen immer nur zu Gefühlen des Nützlichen oder Schädlichen, des Förderlichen oder Hemmenden, niemals aber zu Gefühlen des innerlich Wertvollen, des Sollens. Hier liegt eine absolute Kluft vor. Wenn ich die beiden Sätze ausspreche: „dies ist mir nützlich", und „dies ist innerlich wertvoll", so sind damit zwei unvergleichlich verschiedene Qualitäten bezeichnet. Hier gibt es kein Übergehen, sondern nur einen Sprung. Eine wesentlich neue Welt kündigt sich in den moralischen Gefühlen an. Hiermit ist dargetan, daß unser Ich wesenhaft ein moralisches Apriori in sich trägt. Da im Sollen alle anderen moralischen Gefühle einbeschlossen liegen, so darf man zusammenfassend das moralische Apriori in das Grundgefühl des Sollens setzen.

Nun aber könnte — so muß man weiter erwägen — dieses Apriori doch nur rein subjektiver Art sein; es könnte auf einer bloßen Illusion beruhen. Es wäre möglich, daß unser Ich auf eine Illusion hin organisiert wäre. Nimmt doch Kant an, daß unser Bewußtsein die Vernunftidee vom Unbedingten apriori in sich schließt, und daß trotzdem diese Vernunftidee ein bloßer transzendentaler Schein ist. So wäre es ja auch möglich, daß wir uns mit apriorischer Notwendigkeit in Gefühlen von innerlich Wertvollem wiegen und darin Beglückung finden, und daß doch — trivial gesprochen — hinter diesen Gefühlen nichts steckt, ihnen nichts Objektives entspricht. Es gäbe dann eben nur einen Gefühlsrausch in Wahngebilden von inneren Werten, aber keine inneren Werte an sich.

Genauer erwogen, ist jedoch diese Möglichkeit eine völlige Unmöglichkeit. Denn es läßt sich nicht einsehen,

Digitized by Google

woher es kommen sollte, daß unsere Seele auf das Hervorbringen einer qualitativ höheren, ja unvergleichlichen Gefühlswelt ursprünglich angelegt wäre, und daß diese Gefühlswelt doch nur auf Illusion beruhen sollte. Das müßte doch eine sonderbare metaphysische Macht sein, durch die das Ich mit einer ganzen Idealwelt apriori ausgestattet worden wäre, die doch nur ein Wahngebilde wäre! Eine solche Metaphysik dürfte wohl kaum unter das logisch Wahrscheinliche fallen.

Und nun hat der entscheidende Schritt zu folgen. Bedeuten wirklich unsere moralischen Gefühle objektive sittliche Werte, so ist dies nur unter der Bedingung möglich, daß das Ich in sich frei ist. Wäre die Seele nichts als ein durch und durch notwendiges Getriebe, so hätte es keinen Sinn, dem Ich eine Pflicht vorzuhalten, es verantwortlich zu machen, ihm Schuld oder Verdienst zuzuschreiben, es als gut oder böse zu bewerten. Alle diese Ausdrücke wären dann nur Illusionen.[1] Wäre jeder Willensakt das unbedingt notwendige Ergebnis der ganzen Bewußtseinslage, des ganzen jeweiligen Komplexes von Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken, Einsichten, Gefühlen, Begierden, die ein Ich umfaßt, so wäre es

[1] Driesch sagt ganz in Übereinstimmung mit der hier vertretenen Auffassung: das „Ich soll" könne, wenn keine Freiheit besteht, nur im Sinne eines „Als ob" gemeint sein. „Es ist mir, als ob ich soll, aber ich kann ja nur, wie es mir bestimmt ist. Wenn Freiheit besteht, soll ich wirklich und kann im Sinne des Ja und des Nein." Eine Morallehre ohne indeterministische Freiheit ist „für den, der auf die letzten Gründe schaut", eine „Illusion". Ich vermag nicht, zu verstehen, wie Driesch zugleich den Standpunkt vertreten kann, daß „die Ethik als theoretisches Lehrgebäude von einer Entscheidung der Freiheitsfrage unabhängig ist" (Die sittliche Tat, 1927, S. 10f.). Mir scheint im Gegenteil der ganze Sinn, ja die Existenz der Ethik von der Stellung zu Determinismus und Indeterminismus abzuhängen.

Digitized by Google

töricht vom Ich zu fordern, daß es dieses oder jenes mit seinem Wollen ergreifen solle.[1]

Es ist eine bei äußerst zahlreichen Denkern verschiedenster Richtung verbreitete Lehre, daß Freiheit nur bedeute das Bestimmtwerden durch die eigene Innerlichkeit, namentlich durch Vernunft, Einsicht, besonnenes Selbstbewußtsein. Man denke an Spinoza, Leibniz, Hegel, Wilhelm Wundt. Bei anderen Denkern, wie bei Aristoteles und Thomas von Aquino, ist dieser Gedanke, wenn auch keineswegs von allein entscheidender, so doch von maßgebender Bedeutung. Nach meiner Auffassung ist Notwendigkeit aus Gründen der Vernunft und überhaupt aus dem Inneren her eben doch auch Notwendigkeit und das Gegenteil von Freiheit. Nur die indeterministische Freiheit ist wirkliche Freiheit. Ich habe den Eindruck, daß es vielen Denkern an Mut fehlt, sich zum Indeterminismus zu bekennen. Sie kommen, namentlich im Hinblick auf die Naturwissenschaften, von dem Aberglauben nicht los, daß Alles in der Welt nach natürlicher Kausalität ablaufen müsse.

4. Noch von einer anderen Seite her ließe sich durch metaphysisches Erwägen zeigen, daß dem Ich Freiheit zugesprochen werden müsse. Freilich ist dabei eine Metaphysik vorausgesetzt, in der erwiesen ist, daß das Weltgeschehen einen Sinn hat. Stellt man sich auf diesen Boden, so ist die Frage berechtigt: wozu ist das Ich in der Welt da? welchen Zweck hat es zu erfüllen? Diese Frage führt geradenwegs zum Postulat der Freiheit des Ich. Wenn das

[1] Dies gilt auch dann, wenn die Willensfreiheit auf Grund der Prädestination verneint wird. Wenn Augustinus das Wollen des Guten gänzlich durch die Gnade Gottes bewirkt sein läßt, so ist der Mensch für sein Wollen nicht verantwortlich. Ein Sollen ohne Können ist kein Sollen.

Digitized by Google

Urwesen sich in Ichen auswirkt, ohne daß die Iche von sich aus, aus eigener Initiative, etwas zu vollbringen vermögen, so ist nicht einzusehen, was für einen Sinn es haben soll, daß das Urwesen einer Welt von Individuen Dasein gegeben hat. Die Iche wären dann nur einesteils Zwangsmitarbeiter an der notwendigen Entwicklung des Weltgeschehens, andernteils Zuschauer dieses Vorganges. Sie wären dann, um einen Ausdruck von Driesch zu gebrauchen, bloßer „Weltenluxus".[1] Soviel ich sehe, gibt es nur eine befriedigende Antwort: die Iche müssen etwas zu schaffen vermögen, was nicht schon notwendige Auswirkung des Urwesens ist, sondern aus ihrer schöpferischen Freiheit stammt und so — trivial ausgedrückt — auf ihre eigene Rechnung kommt. Dabei wird man zunächst daran zu denken haben, daß das Ich aus Freiheitstat heraus an der Verwirklichung des Guten mitwirkt. Nur wenn das Ich die Bestimmung in sich trägt, aus freiem Können an der Gründung eines sittlichen Idealreiches mitzuwirken, erscheint es gerechtfertigt, daß eine Welt von individuellen Ichen ins Leben gerufen wurde.

Ich weiß, daß dies nur Andeutungen sind und viele Dunkelheiten und Fraglichkeiten übrig bleiben. Allein es muß hier bei den Andeutungen sein Bewenden haben, da nur im Rahmen einer zusammenhängenden Metaphysik jener angedeutete Gedankengang seine genauere Ausführung und Begründung finden könnte.[2]

[1] Hans Driesch, Grundprobleme der Psychologie (1926), S. 214, 224.

[2] Niemand hat wohl so tief und allseitig eindringend die Problemzusammenhänge, welche die Freiheitsfrage in sich schließt, behandelt wie Nicolai Hartmann in seiner „Ethik" (1926, S. 565 ff.). Namentlich im Hinblick auf die dort gegebenen Darlegungen fühle ich, in welchem Maße meinen Betrachtungen über die Freiheit weitere Ausführungen und insbesondere Auseinandersetzungen mit abweichenden Auffassungen

Digitized by Google

5. Bei den verschiedenen Vertretern der indeterministischen Freiheit ist es bald die intuitive Gewißheit, bald das erwägende und beweisende Denken, worauf die Annahme des Indeterminismus gegründet wird. Nur ist es mißlich, daß es häufig im Dunkel bleibt, ob der intuitive oder der logische Weg beschritten wurde. Eigentümlich liegt die Sache bei Kant. Grundsätzlich kann bei ihm die Freiheit nur ein Postulat des moralischen Glaubens sein. Denn die Logik des Denkens ist ja bei Kant aus dem intelligiblen Reiche verwiesen. Trotzdem bezeichnet er das „moralische Gesetz" geradezu als die „ratio cognoscendi der Freiheit".[1] Er mutet sonach der intuitiven Gewißheit, dem moralischen Glauben einen logischen Schritt zu. Bei Fichte dagegen tritt der intuitive Charakter des Freiheitsbewußtseins rein hervor. So heißt es beispielsweise in seinem Aufsatze „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung": „Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst und durch mich selbst." „An dieser Freiheit . . . kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben."[2] Der „Glaube an unsere Freiheit und Kraft", heißt es anderswo, ist unserem Wesen notwendig. „Die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft."[3] Ebenso ist bei Bergson die Freiheit, wie

von Nöten wären, wenn sie den wissenschaftlichen Ansprüchen vollauf genügen sollten.

[1] Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede; Anmerkung zu § 6. — Besonders stark kommt Kants Indeterminismus im Aphorismus 1534 bei Benno Erdmann (Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft 1894) zum Ausdruck. „Das Vermögen, die Motive des Wollens schlechthin selbst hervorzubringen, ist die Freiheit. Dieser Actus beruht nicht selbst auf dem Willen, sondern ist die Spontaneität der Causalität des Wollens."

[2] J. G. Fichte, Sämtliche Werke (1845), Bd. 5, S. 180.

[3] J. G. Fichte, ebenda, Bd. 4 („Die Bestimmung des Menschen"), S. 263.

Digitized by Google

Alles, was sich auf das Tiefen-Ich bezieht, auf unmittelbares, irrationales Erleben gegründet. Bei Driesch dagegen sind es rein verständige Erwägungen und Abwägungen, mit denen er das Freiheitsproblem behandelt.

6. Zur Verdeutlichung mag es dienlich sein, das empirische Freiheitsgefühl heranzuziehen, das leicht mit dem intuitiven Freiheitsbewußtsein verwechselt werden kann. Unter den Gegebenheiten des Bewußtseins nämlich findet sich bei Jedermann auch das Gefühl, etwas so oder auch anders tun zu können. Unzählige Handlungen nehmen wir vor, ohne das Gefühl äußeren oder inneren Zwanges zu haben. Wenn ich mich etwa zum Spazierengehen anschicke, habe ich das Gefühl: es komme dabei ganz auf mich an; ich könnte, wenn ich nur wollte, zu Hause bleiben. Oder: ich greife zu Papier und Feder, um einen Brief zu schreiben. Dabei habe ich die Gewißheit: wenn ich nur wollte, so könnte ich es auch unterlassen. Das Gefühl, sich frei entschlossen zu haben, gehört zu den häufigsten alltäglichen Erlebnissen. Hierin ist nichts von intuitiver Gewißheit enthalten. Es liegt nur ein subjektives Gefühl vor; ein Gefühl, von dem wir bei nur einigermaßen kritischem Blick uns selbst sagen, daß es nichts beweise, daß das Haben dieses Gefühls es ganz dahingestellt lasse, ob etwas seinem Inhalt Entsprechendes existiere. Vielleicht, so fühlen wir, beruht es auf bloßer Illusion. In der Tat: die Bewußtseinsgegebenheit des Freiheitsgefühls sagt darüber rein nichts aus, ob zum Wesen meines Tiefen-Ich indeterministische Freiheit gehöre. Auch der Leugner der Willensfreiheit kann das subjektive Freiheitsgefühl ohne weiteres zugeben. Was Spinoza mit Unrecht von dem wahren, intuitiven Freiheitsgefühl sagt: weil der Mensch die Bestimmungsgründe nicht kennt, die ihn zu seinen Ent-

Digitized by Google

schlüssen treiben, darum wähne er sich frei:[1] das gilt von dem empirischen Freiheitsgefühl.

Im intuitiven Freiheitsbewußtsein ist die Bewußtseinshaltung wesentlich anders geartet. Hier lenke ich meinen Blick nicht auf das im Bewußtsein Vorfindbare; sondern ich gebe meinem Inmichblicken die äußerste Tiefenwendung, deren ich fähig bin, und ich tue dies, um zu versuchen, ob ich über die Bewußtseinsgegebenheiten hinaus zu greifen im Stande bin. Und indem ich dies versuche, werde ich von der Gewißheit erfüllt, ein Übererfahrbares wirklich zu ergreifen, eines Übererlebbaren wirklich habhaft zu werden.

7. Ist aber mit der Auffassung der Freiheit als eines Bruchs mit aller, auch der inneren Notwendigkeit nicht der reine, sinnlose, dumme Zufall als Wesen unseres Wollens erklärt? Es scheint nur dieses Entweder-Oder zu geben: entweder Notwendigkeit oder absoluter Zufall. In der Tat: auf dem Boden der natürlichen Kausalität besteht diese Disjunktion zu Recht. Ist es nicht kausal-notwendig, daß das Wasser den Berg hinabläuft, dann geschieht dies reinzufällig. Aber wir bewegen uns eben hier nicht auf dem Boden der natürlichen Kausalität. Wir treten auf Grund der intuitiven Selbsterfassung und auf Grund metaphysischer Erwägungen in eine Sphäre ein, in der das Gesetz des Sollens herrscht. Mit diesem Gesetz ist kein „Muß" verknüpft; darum aber ist nicht schon Zufall da. Man erwäge Folgendes: das Ich hält sich ein Sollen, einen Imperativ, eine Aufgabe vor, es strengt, spannt sein Wollen an, bietet seine Kraft auf, um dem Sollen zu entsprechen; und da entspringt der freie Entschluß, sich das Sollen trotz aller Gegnerschaft der Triebe zum Gesetze zu machen.

[1] Spinoza, Ethica, im Appendix des ersten Teiles.

Digitized by Google

So geht es doch beim Zufall nicht zu. Es liegt hier vielmehr eine Art von Kausalität vor; nur eben eine wesentlich andere Kausalität, als es die natürliche ist. Kant spricht mit Recht von der „Kausalität aus Freiheit" im Gegensatze zur „Kausalität der Natur". Das Ich gibt sich selber die Kraft, allen Widerständen zum Trotz, das Sollen zu seinem Gesetz zu erheben. Man darf sagen: das Ich erschafft sich hierzu die Kraft. Es ist also der Begriff der schöpferischen Kraft auf Grund des Sollens, auf Druck des Sollens, der für diese Sphäre charakteristisch ist. Es ist ein Rest einseitig naturwissenschaftlichen Denkens, wenn man meint, daß mit der Disjunktion „Notwendigkeit" — „absoluter Zufall" die Möglichkeiten erschöpft seien. Der absolute Zufall besagt nur das Negative, daß Notwendigkeit schlechtweg fehlt. Daher trägt er das Gepräge des Sinnlosen, Dummen, Blinden. Er ist schlechtweg alogisch. Hier dagegen handelt es sich nicht um ein Alogisches, sondern um ein Überlogisches. Und dieses Überlogische besteht darin, daß das Ich, auf das Sollen hinblickend, sich die Kraft erschafft, dem Sollen gemäß zu wollen. Das ist nicht Zufall. Mit Zufall hat die indeterministische Freiheit nichts zu schaffen. Die Gegner des Indeterminismus stellen sich diesen in der Regel in der Weise des „liberum arbitrium indifferentiae" vor.[1]

Hiernach steht das Ich völlig unbeeinflußbar, völlig motivlos, völlig untätig zwischen zwei Möglichkeiten, zwischen Ja und Nein, so daß es gleich wahrscheinlich ist, ob es nach rechts oder links fällt. Hier ist also von einem unvergleichlich eigenartigen Gesetz, das aus dem Innern

[1] z. B. Eduard v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879), S. 448 ff. und Wilhelm Wundt, Ethik, 3. Aufl. (1903), Bd. 2, S. 73 ff., 84.

Digitized by Google

des Ich emporwirkt, ebensowenig etwas zu finden wie von einer schöpferischen Kraft, die das Ich aus sich zu entfalten mag; sondern es liegt hier eine Vorstellung vom Wollen vor, die mit Recht lächerlich gemacht zu werden verdient. So sagt Eduard von Hartmann, daß, falls es wirklich ein liberum arbitrium gäbe, mir nichts übrig bliebe, „als verzweifelnd an jeder Möglichkeit eines Einflusses auf die Sittlichkeit meiner Willensentscheidungen die Hände in den Schoß zu legen und passiv abzuwarten, was meinem liberum arbitrium belieben wird". Und weiterhin heißt es bei ihm, daß die Verteidigung des liberum arbitrium „im neunzehnten Jahrhundert nur den philosophischen Sternen von siebenter Größe abwärts überlassen geblieben ist".[1]

8. Ich habe bisher von dem Worte „Person" keinen Gebrauch gemacht. Man spricht oft von „Person" in so weitem Sinn, daß man mit diesem Wort nichts Anderes meint als das individuelle Ich. „Lassen Sie meine Person aus dem Spiele." „Wir waren fünf Personen zu Tisch." Immerhin macht doch auch schon das gewöhnliche Sprachgefühl den Unterschied, daß es Individuen mit völlig unausgereiftem Denken und Wollen, also Kinder etwa unter fünfzehn Jahren, nicht mit vollem Nachdruck als „Personen" zu bezeichnen pflegt. Man sagt etwa: „Wir waren fünf Personen und zwei Kinder zu Tisch." Dieser Unterschied, den der Sprachgebrauch macht, hat den tieferen Grund, daß man die Verwendung des Wortes „Person" an die Bedingung der Verantwortlichkeit knüpft. Nur der ist eine Person in vollem Sinne, der für sein Tun und Lassen verantwortlich gemacht werden darf. Hiernach ist das Wort „Person" ein Vorzugsname für dasjenige Ich, das aus der Sphäre des

[1] Eduard v. Hartmann, ebenda S. 467, 473.

Digitized by Google

Triebhaften herausgetreten ist und sein Wollen (und natürlich auch das Wollen der Anderen) unter den Maßstab des Sollens, der Pflicht stellt. In diesem Sinne fällt auch schon das empirische Ich, wofern es aus seiner bloßen Triebhaftigkeit herausgetreten ist und sich für sein Tun verantwortlich fühlt, unter den Begriff der Person.

Eine tiefere Fassung des Begriffes der Person wäre es, wenn in ihn die moralische Wesenhaftigkeit des Ich aufgenommen würde. Dann wäre das Ich insofern eine Person, als die moralische Bestimmung zu seiner Wesens- und Zweckgesetzlichkeit gehört. Das Moralische, das Gute wird hierbei als ein Selbstwert vorausgesetzt. Das Wesen des Menschen schließt den Zweck in sich ein, den Selbstwert des Sittlichen zu verwirklichen. Hiermit wäre dem Begriffe der Person eine metaphysische Bedeutung gegeben. Denn Wesens- und Zweckgesetzlichkeit sind in der reinen Gegebenheit nirgends anzutreffen. Sonach werde ich dadurch zur Person, daß ich wesenhaft auf Verwirklichung des Selbstwertes des Guten angelegt bin. Ich als Person wurzle in der Sphäre des Moralischen.

Eine noch weitere Steigerung und Vertiefung des Persönlichkeitsbegriffes tritt ein, wenn man in den Begriffsinhalt „Person" das Freiheitsbewußtsein in sittlichem Sinne aufnimmt. In diesem Sinne will ich hier von „Person" sprechen. Hiernach soll also, indem in den Begriff der Person die Wesensbestimmung des Ich zur Verwirklichung des Selbstwertes des Sittlichen aufgenommen wird, besonders dies betont sein, daß die Verwirklichung des Sittlichen aus Freiheitsbewußtsein erwächst. Die indeterministische Freiheit allererst macht den Menschen zur Person in tiefstem Sinne.

Hierin stehe ich auf demselben Boden wie Kant. „Person

Digitized by Google

(so definiert er) ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind", oder (so heißt es weiter) „die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen".[1] Und an anderer Stelle sagt er: Persönlichkeit ist „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur".[2]

9
DIE METAPHYSISCHE BEDEUTUNG DER INNERLICHKEIT DES ICH

1. Ich greife zunächst in die Phänomenologie zurück und frage: als welche Art Sein erlebe ich mein Bewußtsein? Wenn ich das Sein charakterisieren soll, als welches sich mir mein Bewußtsein gibt, so weiß ich kein passenderes Wort als Innerlichkeit, in-se-esse. Bewußtsein ohne Innerlichkeit ist ein Unding. Auch wenn mein Bewußtsein ganz nach außen gewendet und meinen sinnlichen Eindrücken hingegeben ist, hat mein Bewußtsein nicht aufgehört, Innerlichkeit zu sein, in sich gewendet zu sein. Und ebenso wenn ich bis zur Selbstvergessenheit in einen Gegenstand, der mich beschäftigt, vertieft bin und mein Ich, wie ich früher sagte (S. 27 f.), mir nur „unbemerkt-bewußt" ist, bin ich meiner Innerlichkeit nicht im mindesten verlustig geworden. Ja auch wenn ich gegenstandslos dahindämmere, habe ich mich doch, bin ich doch in mir. Hört das In-mir-Sein, das In-mich-Gewendetsein gänzlich auf, dann ist an die Stelle des Dämmerns bewußtloser Schlaf oder Ohnmacht getreten. Also Innerlichkeit, Seiner-selbst-Inne-

[1] Kant, Metaphysik der Sitten; in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten", Abschnitt IV.

[2] Kant, Kritik der praktischen Vernunft; in dem Abschnitt „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" (Reclam, S. 105).

Digitized by Google

sein ist nicht nur vorhanden, wenn ich mich in mich vertiefe, mein Innenleben mit Aufmerksamkeit betrachte und zergliedere, wohl mich gar in mir bespiegele (dies sind Zustände gesteigerter Innerlichkeit); sondern das einfache In-mir-Sein verläßt mich nicht, solange ich überhaupt bewußt bin.

2. Soviel läßt sich rein phänomenologisch sagen. Nun aber kann die Metaphysik hieran die Frage schließen: läßt sich über die Innerlichkeit nicht auch in ihrer über die reine Gegebenheit hinaus liegenden Wesenheit etwas aussagen? Was für ein Sein liegt der Innerlichkeit zugrunde? Aus einem träge Daliegenden, aus einem Kraftlosen läßt sich Innerlichkeit nicht verstehen. Nur Tätigkeit kann es zu Innerlichkeit bringen. Welche Art von Tätigkeit steckt nun aber in der Innerlichkeit? Sicherlich keine Tätigkeit, die nach außen gerichtet ist, auf ein Anderes hinzielt. Die der Innerlichkeit zugrunde liegende Tätigkeit kann nur eine Tätigkeit sein, die sich auf sich selbst richtet, die in sich selbst zurückgeht. Innerlichkeit ist auf sich selbst rückgewendete Tätigkeit. Der Zielpunkt dieser Tätigkeit ist nicht ein Anderes, nicht ein Objekt, das ihr Gegenüber bildet. Sie ist Tätigkeit, die sich selbst faßt, die gleichsam in sich hineingeht, deren Vorwärts ihr Rückwärts ist.

So ist also die Daseinsweise, in der die metaphysische Grundlage des empirischen Ich, die „Seele" besteht, eine in sich rückgewendete Tätigkeit. Alles, was in dem siebenten Kapitel als Seele erschlossen wurde, existiert also in der Weise einer in sich zurückgehenden, sich habenden, sich in sich reflektierenden Tätigkeit. Diese durch und durch unnaturwissenschaftliche Existenzweise ist das Element, in dem Alles, was Seele und Geist ist, lebt und sich entwickelt.

3. Von verschiedenen hervorragenden Seiten wird eine

Digitized by Google

Ansicht vertreten, die zu dem soeben Dargelegten in Gegensatz steht. Es sei unmöglich, so wird gesagt, daß dasselbe Ich sowohl Subjekt als auch Objekt sei, daß ich wissendes Subjekt und gewußtes Objekt zugleich sei. Es sei logisch unmöglich, so lehrt Rickert,[1] die Identität von Wissendem und Gewußtem, von Subjekt und Objekt, zu behaupten. Es ist klar, daß, wenn dieser Einwand Recht hätte, damit auch die metaphysische Deutung, die vorhin der Innerlichkeit gegeben wurde (ich meine die Deutung auf eine in sich gerichtete, auf sich rückgewendete Tätigkeit), erst recht abgelehnt wäre. Mir scheint aber, daß in jenem Einwande eine Überspannung der logischen Identitätsnorm zum Ausdruck kommt. „Das Ich als wissend" und „dasselbe Ich als gewußt" verhalten sich nicht wie Ja und Nein zu einander. Es handelt sich hier um zwei verschiedene Stellungen des Ich, die das Ich genau zu gleicher Zeit einnimmt. Ob dies möglich ist, darüber kann nur das unmittelbare Erleben entscheiden. Dieses bezeugt nun die Gleichzeitigkeit dieser beiden entgegengesetzten Stellungen des Ich in unbezweifelbarer Weise. Jede Aussage, die ich über mein Innenleben tue, zeigt, daß dasselbe eine unteilbare Ich, das erkennt, eben das Ich ist, das erkannt wird. Rickert meint, daß ein Teil des Ich von einem anderen Teil des Ich wisse. Doch scheint mir dieser Ausweg in Widerspruch mit dem unmittelbaren Erleben zu stehen. Wenn ich mich müde weiß, so ist doch offenbar das sich müde fühlende Ich genau dasselbe Ich wie das um die Müdigkeit wissende Ich. Zudem ist zu bedenken, daß, wenn Rickert im Recht wäre, es auch (ganz abgesehen vom Selbstbewußtsein, vom sich wissenden Ich) so Etwas wie primitives Bewußtsein, schlichte Innerlich-

[1] Heinrich Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Auflage, S. 42 f.

Digitized by Google

keit, einfaches Innesein nicht geben könnte. Denn indem ich meiner selbst inne bin, bin ich als Subjekt meiner als Objektes habhaft. Subjekt und Objekt fallen zusammen. Ähnlich wie Rickert urteilt Natorp.[1]

Aus der früheren Zeit heben sich insbesondere Herbart und Schopenhauer — diese in den allermeisten Stücken so grundverschiedenen Denker — als Bekämpfer der Möglichkeit des Selbsterkennens hervor. Bei Herbart besteht ein Hauptstück seiner Metaphysik in dem Nachweise, daß es ein unerträglicher Widerspruch im Begriffe vom Ich sei, wenn man das Ich als sich selbst vorstellend, also vorstellendes und vorgestelltes Ich als identisch ansehe. Das Sichselbstvorstellen schließe einen Regressus in infinitum ein. Die Ichvorstellung könne daher nie wirklich vollzogen werden.[2] Und Schopenhauer lehrt: das Subjekt ist nur dazu da, die Welt zu erkennen; von sich selbst vermag es keine Erkenntnis zu gewinnen. Das Subjekt ist „das Erkennende, nie Erkannte". „Das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtsein."[3]

Andere Philosophen dagegen leben, atmen, schwelgen in lauter in sich zurücklaufenden Bewegungen der Innerlichkeit. Hegels Philosophie vor allem verläuft von Anfang bis zu Ende in Innerlichkeiten, die immer verwickelter und tiefer in sich hineingehen. Ein aus allen inneren Unterschieden Sichwiedergewinnen ist das Schema, dem Hegel allenthalben folgt. Seine dialektische Methode ist nichts

[1] Paul Natorp, Allgemeine Psychologie, 1912; S. 29 ff.

[2] Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. In der „Philosophischen Bibliothek" Bd. 146 (1912), S. 201 f. Schon Leibniz hatte in den Nouveaux Essais (im 1. Kapitel des 2. Buches, § 19) auf den im Sichselbstdenken liegenden Regressus in infinitum hingewiesen.

[3] Schopenhauer, Werke (Reclam) Bd. I, S. 35; Bd. II, S. 24, 577; Bd. III, S. 159 f., 390 ff.

Digitized by Google

Anderes als dies, daß die Identität, indem sie sich spaltet, in sich zurückgeht. Ähnliches gilt von Fichte, Schelling, Schleiermacher. Von den zahlreichen Darstellungen, die Fichte von seiner Wissenschaftslehre gegeben hat, ist es besonders die aus dem Jahre 1801 stammende, in der er sich von dem Erlebnis der Innerlichkeit, des Insichhineintätigseins, der Selbstdurchdringung, des Sichinsichfesthaltens geradezu gefesselt zeigt. Er will das Insichhineingehen, das Sichaufsichselbstbeziehen — dieses Selbstverständlichste, das doch zugleich das Urwunder ist — in seinem inneren Aufbau, in seinem Begriffszusammenhalt durchdenken. Mag bei diesen Philosophen in vieler Hinsicht auch Übersteigerung vorliegen, so haben sie doch darin Recht, daß das Wesen des Geistes nicht in einer nach außen hin gehenden, auf ein Anderes gerichteten, sondern in einer in sich hineingerichteten Tätigkeit besteht. Der Geist ist ein sich in sich entwickelndes, sich in sich vorwärts treibendes Tun, kurz Innerlichkeit. Genauer hierauf einzugehen, halte ich in diesem Zusammenhange nicht für erforderlich.

4. Wir haben gesehen: für das empirische Ich besteht das principium individuationis darin, daß das Ich als Ich, das Ich in seinem „Was" individuelle Existenz haben muß. Jetzt stehen wir vor der Innerlichkeit als der metaphysischen Grundlage des empirischen Ich, vor der Innerlichkeit als in sich zurückgehenden Tätigkeit. Und da wird ganz ähnlich zu sprechen sein, wie wir dies hinsichtlich des empirischen Ich getan haben. Das Innerliche kann als ein Innerliches nicht anders als in individueller Form existieren. Das Innerliche, Insichseiende, Insichzurückgehende faßt sich in sich, hält sich in sich, schließt sich in sich zusammen. Innerlichkeit ist, indem sie sich in sich

Digitized by Google

zusammenzieht, Fürsichsein. Jedes Fürsichsein aber ist ein Einmaliges, Unwiederholbares. Wenn zwei für sich seiende Etwasse einander in Allem und Jedem glichen, so wären sie doch dadurch von einander unterschieden, daß jedes der beiden Etwasse eben ein Fürsichsein ist. So dürfen wir also sagen: das Innerliche ist kraft seiner Innerlichkeit ein Fürsichseiendes, ein Individuelles. So ist also nicht nur das empirische Ich, sondern auch das ihm zu Grunde liegende metaphysische Insichsein kraft des Was, kraft seiner essentia, ein individuell Existierendes. Was als Insichsein existiert, muß eben darum, weil es Innerlichkeit ist, individuell existieren.[1]

Worin liegt hiernach der Unterschied zwischen den beiden Gestalten des principium individuationis? Das eine Mal handelt es sich um die Individuation des empirischen Ich, also der mir bewußten Innerlichkeit, das andere Mal um die Individuation der Innerlichkeit als metaphysischer Grundlage. Hier wird also auf die Frage, ob sie bewußt sei oder nicht, keine Rücksicht genommen. Dort stehen bewußtes Ich und bewußtes Du einander gegenüber; hier dagegen fragt es sich, woran es liege, daß existierende Innerlichkeiten überhaupt notwendig individuelle Existenzen sind.

6. Hier legt sich die Frage nahe, ob auf das Ich der Begriff der Substanz anwendbar sei. Sicherlich nicht auf das empirische Ich. Nur der metaphysische Untergrund des empirischen Ich kann in Betracht kommen.

[1] Allzu vorsichtig ist meines Erachtens Driesch: „Über das principium individuationis können wir sogar geradezu gar nichts sagen." Doch scheint er, im Hinblick auf die Tatsache, daß „alles Zufällige, Nicht-Ganzheitliche an den irdischen Einzelmenschen aus ihrem Verkettetsein mit Materie kommt", es nicht für unmöglich zu halten, daß „Materie das principium individuationis ist" (Wirklichkeitslehre, 2. Aufl., S. 340 f.).

Digitized by Google

Selbstverständlich muß zunächst Klarheit darüber bestehen, welche Bedeutung man mit dem Worte „Substanz" verknüpft. Versteht man unter „Substanz" ein Zugrundeliegendes in dem Sinne, daß einem Ruhenden, Nichttätigen, einem Undynamisch-Seienden Eigenschaften, Strebungen, Tätigkeiten anhaften, dann bleibt der Substanzbegriff von dem hier eingeschlagenen Wege abseits liegen. Wir sahen, daß zum Wesen des metaphysischen Ich Selbsttätigkeit, indeterministische Freiheit gehört. Ein ruhendes, festes, einfach daliegendes, sich nicht in sich bewegendes Dasein steht hiermit in offenbarem Widerspruch. Besonders häufig wird die Substanz als „Träger" der Eigenschaften angesehen. Hierin bringt sich so recht der Gegensatz zu der hier entwickelten Auffassung zum Ausdruck.[1]

Nach dieser Auffassung liegt dem empirischen Ich eine Innerlichkeit zugrunde, die nichts anderes ist als Tätigsein. Durch dieses zugrundeliegende Tätige erhält das empirische Ich, wie wir gesehen haben, Zusammenhalt, Ordnung und Einheit. Aus diesem Grunde darf man auf diese tätige Innerlichkeit den alten ehrwürdigen Namen „Substanz" anwenden. Wäre das zu Grunde liegende Tätige ein wirres Durcheinander, ein haltloses Ineinanderrauschen, Ineinanderblitzen, so könnte man Bedenken tragen, den Namen Substanz auf es anzuwenden. Von solcher reinen Unruhe, von solchem chaotischen Wirrsal ist es aber so weit als möglich entfernt. Man muß bedenken: schon das

[1] So verschieden auch Descartes, Locke, Kant, Herbart die Substanz definieren, so kommen sie doch in dem Negativen überein, daß im Kerne des Substanzbegriffs nichts von Tätigkeit zu finden ist. Ihnen gegenüber mag auf Aristoteles, Leibniz, Hegel hingewiesen sein. Bei aller Verschiedenheit in der Auffassung der Substanz stimmen sie doch darin überein, daß die Wesenheit der Substanz in innerer Lebendigkeit, in Entfaltungsdrang, in Tätigkeit besteht.

Digitized by Google

empirische Ich hält sich identisch mit sich fest. Trotz seiner Zusammenhangslosigkeit geht schon durch das empirische Erinnerungs-Ich eine strenge Einheit hindurch. Um wie viel mehr gilt dies von der Zusammenhang-stiftenden metaphysischen Innerlichkeit! Die Tätigkeit der dem empirischen Ich zu Grunde liegenden Innerlichkeit löst sich nicht auf in Chaos und Anarchie, sondern ist durch Identität-mit-sich bei allem Wechsel und Wandel, durch Setzen von Ordnung und Zusammenhang ausgezeichnet. Man darf daher dieses Tätigsein, als das sich die metaphysische Innerlichkeit darstellt, als Substanz bezeichnen.

Aber man braucht gar nicht, um diese Benennung zu rechtfertigen, Identität, Einheit, Zusammenhang der Tätigkeiten der metaphysischen Innerlichkeit heranzuziehen. Es genügt schon, sich daran zu erinnern, daß jede Innerlichkeit sich in sich faßt, sich zu einem Fürsichsein zusammenschließt und somit ein Individuelles ist. Innerlichkeit ist überhaupt nichts Anderes als Insichruhen, Sichinsichhalten, Seiner-selbst-Habhaftsein. Schon hierdurch ist es gerechtfertigt, daß die Bezeichnung „Substanz" auf die dem empirischen Ich zu Grunde liegende in Tätigkeit bestehende Innerlichkeit, auf die „Seele", angewandt wird.

Sehr eingehend beschäftigt sich Wilhelm Wundt mit der Frage, ob der Substanzbegriff auf dem Gebiet des seelischen Lebens berechtigt sei. Ihm steht es fest, daß der Substanzbegriff in dem Bereich der inneren Erfahrung unanwendbar ist. Denn der unaufhaltsame Fluß des geistigen Lebens sei mit dem unveränderlichen Beharren einer Substanz nicht vereinbar. Wundt denkt bei Seelensubstanz immer an eine Art „geistigen Atoms". Und da ist ihm freilich darin Recht zu geben, daß die Lebendigkeit des Seelen-

Digitized by Google

lebens mit der Annahme eines „geistigen Atoms" in Widerstreit stehe. Damit ist aber nicht gesagt, daß es im seelischen Geschehen nichts Beharrendes gebe. Wir haben gesehen, daß sich durch den Wandel der Innerlichkeitsvorgänge selbst ideelle Einheiten erstrecken. Und da steht nichts im Wege, die Bezeichnung „Substanz" hierauf anzuwenden. Freilich hat die Verwerfung des psychologischen Substanzbegriffes bei Wundt noch einen tieferen Grund. Er hält es für unstatthaft, für die empirischen seelischen Vorgänge etwas Zugrundeliegendes anzunehmen. Die Psychologie findet, so heißt es bei ihm, niemals Veranlassung, für die in der Erfahrung gegebenen seelischen Erlebnisse etwas Anderes vorauszusetzen als die eigene Wirklichkeit dieser Erlebnisse; jeder Rückgang auf ein nicht unmittelbar gegebenes Substrat leiste schlechterdings nichts für die psychologische Erklärung. In diesem Punkte freilich hat sich uns das volle Gegenteil als richtig erwiesen.[1] Übrigens mag der, dem es wider das Sprachgefühl geht, ein in sich Tätiges „Substanz" zu nennen, ruhig dabei bleiben, den Namen „Substanz" auf die Seele nicht anzuwenden.

10
IN WELCHEM SINNE DIE INDIVIDUALITÄT DES ICH IRRATIONAL IST

1. Über die Frage, inwiefern die Individualität des Ich den Charakter des Irrationalen trage, haben wir uns zu verständigen. Dabei habe ich das Gesamt-Ich, d. h. das

[1] Wilhelm Wundt, Logik; 3. Aufl. 1908, Bd. 3, S. 248, 293. — System der Philosophie; 2. Aufl., 1897, S. 279, 301. Vgl. meine Abhandlung, Wilhelm Wundts „System der Philosophie" (in den Philosophischen Monatsheften, Bd. 27 [1891]; S. 277 ff., S. 415).

Digitized by Google

Zusammen von empirischem und überempirischem, metaphysischem Ich, das empirische Ich samt der „Seele", in der es wurzelt, im Auge (vgl. S. 67). Einen Anfang in der Behandlung dieser Frage machte bereits das vierte Kapitel (S. 22 ff.). Dort war indessen nur von der phänomenologischen Einzelheit, wie sie das Wahrgenommene zeigt, die Rede.

Daß die Individualität des Ich durch und durch irrational sei, ist eine in der gegenwärtigen Philosophie weit verbreitete Behauptung. Da gilt es nun zunächst, festzustellen, daß das individuelle Ich ein rational bearbeitbarer Gegenstand ist. Die Individualität eines jeden Menschen läßt sich begrifflich zerlegen, ordnen und in sich begrifflich verknüpfen. Bis in die feinsten Verästelungen und Verfaserungen einer Individualität vermag geübter Scharfblick einzudringen. Und dabei zerlegt sich die Individualität nicht etwa in eine bloße Summe von Bestandstücken, sondern es ergibt sich eine Ganzheit, deren Faktoren in wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnissen stehen; ein sich gliederndes Gefüge. Man kann die „Struktur" etwa Napoleons oder Goethes bloßlegen; wir gewinnen Einsicht in sie. Wir „verstehen" jetzt diese bestimmte Individualität. Bloße Einfühlung kann dies nicht leisten; das Denken muß hinzutreten. Mit Hilfe des Denkens erst wird uns klar, wie die Faktoren einer Struktur entweder hemmend gegeneinander gespannt oder nach demselben Ziele hin gerichtet sind und sich sozusagen einander in die Hände arbeiten; wie sie entweder aufregend und aufreizend oder klärend und beruhigend auf einander wirken; wie sie sich in wesentliche und mehr nebensächliche, in ursprüngliche und erworbene Gruppen sondern; kurz: es sind letzten Endes denkend und nur denkend erfaßbare

Digitized by Google

Kategorien und Gesichtspunkte, wonach sich die Faktoren einer Individualität ordnen. Aber die logische Arbeit an der Individualität erstreckt sich auch auf die Entwicklung des Ich. Allenthalben benützt hier das Denken solche Begriffe wie Bedingung, Kausalität, Gesetz, Zweck, Sinn, Ganzes, Glied, Einheit, Gegensatz, Synthese und andere. Und ebenso öffnet sich dem denkenden Erkennen ein reiches Feld, wenn es seinen Blick der Einwirkung der Umwelt auf das Ich zuwendet. In allen diesen Beziehungen fällt die Individualität des Ich nicht unter den Begriff des Irrationalen. Gewöhnlich werden, wo die Irrationalität des Ich hervorgehoben wird, diese rationalen Seiten an seiner Individualität, sei es übersehen, sei es in ihrer Bedeutung für die Rationalitäts- und Irrationalitätsfrage nicht gehörig eingeschätzt. Die Möglichkeit, aus einem bestimmten Ich die Struktur herauszuarbeiten, ist ein zwingender Beweis für die rationale Behandelbarkeit des individuellen Ich.[1]

[1] Bei Müller-Freienfels tritt der an sich richtige Gedanke, daß wir mit aller Selbsterkenntnis „jenen innersten Kern unseres ganzen Lebens, den wir mit dem Ich meinen" (Irrationalismus, S. 257), nicht zu ergründen vermögen, mit zu starker Betonung auf. Es gewinnt bei ihm den Anschein, als ob mit aller Selbsterkenntnis niemals „das Ich selbst" getroffen würde. Wenn ich Güte oder Schadenfreude, Hoffnung oder Furcht, Leicht- oder Schwernehmen in mir finde, so wird doch wohl mein Ich durch diese Erkenntnis aufgedeckt. Diese schwer bestreitbare Tatsache kommt bei ihm nicht zu ihrem Recht. Auch scheint Müller-Freienfels das Unternehmen, die Struktur eines bestimmten individuellen Ich bloßzulegen, für unmöglich zu halten (S. 261). Und ferner ist es wohl eine Übersteigerung, wenn er behauptet, daß wir das Ich selbst nie zu erkennen vermögen, sondern immer nur seine Beziehungen zur Außenwelt erforschen können (S. 259 f., 265). Wenn ich aus einem bestimmten individuellen Ich (etwa Bismarck) die Struktur herausanalysiere, so müssen freilich die Einflüsse der Außenwelt in ihrer fördernden oder hemmenden Art mehr oder weniger mit hereingezogen werden. Allein dieses Mit-Hereinziehen ist doch nur eine Nebenarbeit. Haupt-

Digitized by Google

2. Wir haben aber auch an die allgemeine Psychologie zu denken. Wie die Psychologie aus den Einzelerscheinungen der Farbe den Begriff „Farbe", aus den Einzelerscheinungen des Rot den Begriff „Rot" gewinnt, so holt sie auch durch geeignete Blickwendung aus den Diesheiten, als welche das Ich existiert, den Begriff des Ich überhaupt heraus. So erhebt sie das Ich in seiner Diesheit zu einem Allgemeinbegriff. Sie rationalisiert die Ich-Diesheit und gewinnt so das allen Ich-Diesheiten identisch zukommende Ich, das Ich in seiner Allgemeinheit. Und diesen Begriff kann die Psychologie dann wieder auf seine Struktur hin untersuchen, wie sie etwa auch in die Struktur des Tones oder der Farbe einzudringen bemüht ist. Sie hebt etwa am Ich das Zeitliche, das Unraumhafte, das Bewußte, das Innerliche hervor und stößt hiermit wieder auf begriffliche Faktoren, die sie gleichfalls wieder nach ihrer begrifflichen Struktur befragen kann. Kurz, das Ich steht einem erfolgreichen rationalen Eindringen offen. Man darf sagen: die ganze wissenschaftliche Psychologie ist ein Zeugnis dafür, daß das individuelle Ich mit den Mitteln und Waffen des Denkens behandelt werden kann. Denn immer sind es doch die Erlebnisse des individuellen Ich, die dem ganzen begrifflichen Aufbau der Psychologie zur Grundlage dienen.

3. Soll nun an dem individuellen Ich das Irrationale aufgezeigt werden, so sei zuvörderst festgestellt, daß das Ich eine Menge von Betätigungsweisen und Zuständlichkeiten in sich schließt, die etwas Anderes als Denken sind. Empfinden, Wahrnehmen, Erinnern, Phantasievorstellen, Fühlen, Begehren, Wollen fallen in die Sphäre des Nicht-

sache ist das Herausarbeiten der Struktur dieser bestimmten Individualität selbst.

Digitized by Google

denkend-Seienden. So hat das Ich zahlreiche Seiten, die Nicht-Denken sind. Die Kennzeichnung durch das Wort „Irrational" bedeutet sonach hier nur die triviale Tatsache, daß Empfinden, Fühlen, Wollen usw. nicht Denkakte, sondern Akte anderer Art sind. Von einem tieferen Sinn von „Irrational" ist hier nichts zu entdecken. Das Wort „Irrational" bedeutet hier nichts Dunkles, Rätselhaftes, Geheimnisvolles, Unaussprechliches, sondern nur die triviale Tatsache, daß hier nicht Denkakte und Denkinhalte, sondern Seinsweisen anderer Art vorliegen.

Auf etwas bedeutend Wichtigeres stoßen wir schon, wenn wir fragen, wodurch unser Ich zum Gegenstande unseres Denkens wird. Sicherlich nicht dadurch, daß wir das Ich erschließen oder es gar durch Begriffe erzeugen; sondern nur dadurch, daß wir unser Ich unmittelbar erleben, seiner fühlend inne werden. Nur indem wir des Ich auf solch irrationalem Wege habhaft werden, ist es überhaupt für unser Denken vorhanden.

Wir erinnern uns hier an das, was an früherer Stelle (S. 22) über das sinnlich Wahrgenommene in seiner Einzelheit gesagt wurde. Dort sahen wir: das Einzelne in der Sinnenwelt kann nicht durch Denken, sondern nur wahrnehmend, schauend ergriffen werden und darf insofern irrational heißen. Und weiter war an jener früheren Stelle auseinandergesetzt, daß das sinnlich Einzelne, obgleich an sich nicht in Gedachtes auflösbar, doch für das Denken vorhanden ist. Es ist ein Denkfremdes, steht aber doch zum Denken in dem Verhältnis des Gehabtseins (S. 24). Dasselbe gilt vom Ich. Das erlebte Ich in seiner Diesheit kann zwar nur im Erleben ergriffen, nicht eigentlich gedacht werden. Es läßt sich nicht in das Element des Denkens, in ein Allgemeines auflösen. Dessen-

Digitized by Google

ungeachtet kann das Denken mit dem ihm vom Erleben dargebotenen Ich wie mit einem vorgefundenen Bausteine arbeiten. Das Denken nimmt das ihm vom Erleben gegebene Ich als Tatsache auf, erkennt es als Tatsache an und stellt sie in seine Gedankengänge ein. Dies geschieht schon dadurch, daß das Denken das Ich als Subjekt in Urteilen auftreten läßt (ich habe einen Entschluß gefaßt; ich bin mißtrauisch). Auf diese Weise wird das Ich zu einem Glied in Schlüssen und Beweisen. So kann ja auch das sinnlich wahrgenommene Einzelne als diese hier und jetzt existierende Einzelheit Subjekt im Urteile werden (dies da ist rot; der hier und jetzt gesehene Mond ist trüb).

Genau genommen, muß ich noch eine Hinzufügung machen. Ich sagte: das Ich kann nur durch Erleben erfaßt werden. Nun aber läßt sich das Ich doch auch durch Erinnerung vergegenwärtigen. Wie ich mich an alles Gefühlte und Erlebte erinnern kann, so kann auch mein früher erlebtes Ich in Form der Erinnerung von mir vergegenwärtigt werden. Es könnte hiernach scheinen, als ob neben das erlebte Ich als eine besondere Form der Ich-Erfassung das erinnerte Ich gestellt werden müßte. In Wahrheit aber liegt die Sache so, daß, wenn wir uns an unser vergangenes Ich erinnern, wir uns, genau gesprochen, an unser damals erlebtes und gefühltes Ich erinnern. Von dem erlebten Ich also komme ich nicht los. Die Erinnerung ist nur eine sekundäre Form, in der mir das primär erlebte Ich wieder gegenwärtig wird. Das erlebte Ich kommt dabei nicht in Wegfall.

4. Wir haben gesehen: das Ich in seiner Diesheit ist kein Begriff, sondern ein nur durch Erleben Erfaßtes. Dessenungeachtet ist das Ich in seiner Diesheit für das Denken vorhanden. Das Ich wird dem Denken durch das

Digitized by Google

Erleben gegeben. Mit diesem denkfremden, unbegrifflichen Baustein kann nun das Denken arbeiten. Es stellt das denkfremde individuelle Ich als einen eindeutigen Posten in seine Rechnung.

Wir erinnern uns jetzt an das unter Nummer 2 dieses Kapitels Auseinandergesetzte. Dort habe ich das Ich geradezu als einen Begriff bezeichnet. Doch liegt hier kein Widerspruch vor. Denn dort war die Rede von dem Ich unter Absehen von seiner Diesheit, von dem Ich als einem allen Ich-Diesheiten identisch Zukommenden. Hier dagegen handelt es sich um die Ich-Diesheit, und diese eben läßt sich nicht begrifflich erfassen, sondern nur erleben.

Zur Klärung der ganzen Sachlage wird es dienen, wenn ich das, was man „Individualbegriff" nennen kann, heranziehe. Jedem individuellen Ich, mag es sich um Kant oder seinen Diener Lampe handeln, entspricht ein Individualbegriff. Hierbei muß man die Struktur des Ich vor Augen haben. Jedoch nicht die Struktur des den Ich-Diesheiten identischen Ich; aber auch nicht die Struktur einer bestimmten Ich-Diesheit (wie wenn ich etwa frage, in welcher Gemütsverfassung sich Jemand in dem Augenblick, wo er einen Mord beging, befunden hat). Sondern gemeint ist die Struktur, die sich durch den Lebens- und Entwicklungsgang einer Person als gleichbleibende Grundlage hindurchzieht. Der Individualbegriff einer Persönlichkeit faßt die Wesenszüge zusammen, die sich in dem Werdegange dieses Ich zur Erscheinung bringen. Schon S. 22 wurde diese Frage gestreift. Der Individualbegriff ist ein Begriff, der sich auf den Lebenslauf, auf den Entwicklungsgang eines Individuums bezieht. Er faßt das Gemeinsame, Identische zusammen, das sich in den zahl-

Digitized by Google

losen unaufhörlich wechselnden Beschaffenheiten eines Ich während seines Lebenslaufes erhält.

5. Was das Irrationale in der Individualität betrifft, so ist die Hauptsache noch immer nicht gesagt. Wir wissen: das individuelle Ich kann nicht im eigentlichen Sinne gedacht, sondern nur erlebt werden, und das denkende Erkennen nimmt dann diesen ihm vom Erleben dargebotenen Inhalt auf, erkennt ihn an, arbeitet mit ihm. Ich frage nun weiter: was für ein Eindruck, was für ein Zustand entsteht im Denken gegenüber jenem Nichtgedachtwerdenkönnen der Individualität als solchem? Das Denken möchte Alles, was in seinen Bereich tritt, denknotwendig verstehen, begrifflich durchdringen, in seinem inneren Zusammenhange erfassen; und nun stellt sich diesem Bemühen die Diesheit des individuellen Ich entgegen. Die Individualität als solche ist für das Denken ein Undurchdringbares, ein gleichsam finsteres, undurchsichtiges, knotenartiges, absolut dichtes Etwas. Man muß zu verschiedenartigen Bildern greifen, wenn man den Eindruck kennzeichnen will, den das Denken von der Diesheit der Individualität empfängt. Das Ich freilich in seinen vielfältigen Betätigungen, in der Ausbreitung seiner Funktionen, in dem Auf und Nieder seiner Entwicklung kann in der Weise des Erwägens, Folgerns, In-Zusammenhang-Bringens behandelt werden. Das Ich dagegen als ein unvergleichliches „Dieses da" ist punktartig spröde gegen jedwedes logische Eindringen; es stellt in dieser absoluten Spitze keinen Zusammenhang dar. Kurz: die Irrationalität tritt hier in der Form der logischen Undurchdringbarkeit auf.

Diese logische Undurchdringbarkeit gilt indessen nicht bloß von dem individuellen Ich, sondern von jedem Einzelnen als solchem, von jedem „Dieses da". Und so kam

Digitized by Google

ich denn auch schon am Schluß des vierten Kapitels (S. 25 f.), wo von dem wahrgenommenen Einzelnen die Rede war, hierauf zu sprechen. Wo auch immer uns Diesheit vorliegt, ist absolute Sprödigkeit gegen das eindringenwollende Denken vorhanden.[1]

Nur tritt an dem individuellen Ich diese Undurchdringbarkeit weit auffallender hervor als dort, wo es sich etwa um dieses Rot oder diesen Apfel handelt. Denn mein Ich ist das mir in unüberbietbarer Intimität Vertraute. Und dennoch ist es für mich ein finsterer Knoten, ein unaufhellbarer Punkt. So ist die Undurchdringbarkeit und Irrationalität meines Ich in besonderem Grade mit Paradoxie behaftet.[2] Wohl Niemand hat das Irrationale am Ich mit solch inbrünstiger Leidenschaft ergriffen wie Sören Kierkegaard. Er wird nicht müde, die Existenz des Einzelnen als vernichtenden Gegenstoß gegen den Panlogismus Hegels ins Feld zu führen.

Daher kommt es auch, daß der besinnliche Mensch in unheimliches Staunen geraten kann, wenn er sich vergegenwärtigt, daß er gerade dieses Ich ist, das er nun einmal ist. In solchem Staunen und vielleicht sogar Erschrecken kündigt sich unserem Lebensgefühl die Irrationalität an, die in dem Erlebnis „Mein Ich" liegt. Wäre mein Ich für mich bis in seine Diesheit hinein ein durchsichtiger Vernunftkomplex, so könnten solche seltsame Stimmungen nicht entstehen. Schon zu Beginn dieser

[1] Hier kann an das erinnert werden, was Rickert den „Irrationalismus der vollendlichen Wirklichkeit" nennt (System der Philosophie Bd. 1 (1921), S. 205).

[2] Über die logische Undurchdringbarkeit als eine besondere Form der Irrationalität habe ich in dem Aufsatze „Der Begriff des Irrationalen" (im 8. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1919; S. 68 ff.) gehandelt.

Digitized by Google

Schrift habe ich auf dieses aus dem Individualitätsrätsel entspringende Staunen hingewiesen.[1]

6. Was bisher über das Verhältnis des Ich zur Irrationalität dargelegt wurde, läßt sich in folgende Punkte zusammenfassen.

I. In einem verhältnismäßig harmlosen Sinn ist mein Ich insofern irrational (S. 98), als es sich in zahlreichen Betätigungsweisen äußert, die Nicht-Denken sind (z. B. Empfinden, Fühlen, Begehren usw.).

II. In engerem Sinn irrational ist das Ich, weil seine Diesheit nicht gedacht, nicht in Allgemeines aufgelöst, nicht in die Form eines Begriffs gebracht werden kann. „Dieses Ich da" ist kein Begriff, sondern ist nur Gegenstand unmittelbaren Erlebens (S. 99).

III. Tiefer gefaßt, äußert sich die Irrationalität des Ich darin, daß „dieses Ich da" logisch undurchdringbar ist. In dieser unaufhellbaren Punktartigkeit des Ich, in dieser unauflösbaren Spitze, als die das Ich existiert, liegt das Unheimliche des Ich für das Denken (S. 102 f.).

IV. Das Ich in seiner Diesheit ist, obgleich ein Denkfremdes, dennoch für das Denken vorhanden. Das Denken erkennt es an, nimmt es auf, benützt es als Baustein (S. 99 f.).

V. Das Ich in seiner Diesheit kann, trotz seiner Irrationalität, doch insofern rational bearbeitet werden, als die wesenhafte Struktur des jeweiligen individuellen Ich bloßgelegt werden kann (S. 101 f.). Auf diesem Wege gelangt man zum Individualbegriff einer bestimmten Person. Denn

[1] In der Art, wie Jean Paul im Titan den Wahnsinn des tragischen Humoristen Schoppe schildert, ist die Höllenangst, die dieser außerordentliche Mensch vor seinem eigenen Ich hat, von entscheidender Bedeutung. Und diese Angst ist im Grund die ungeheuerliche Auswirkung der Irrationalität des Ich.

Digitized by Google

der Individualbegriff besteht in der begrifflichen Zusammenfassung der sich als gleichbleibende Grundlage durch den ganzen Entwicklungsgang der bestimmten Individualität hindurcherstreckenden Struktur ihres individuellen Wesens.

VI. Auch die in allen Ich-Diesheiten identisch enthaltene, allgemeine Ichheit kann denkend behandelt werden. Hierdurch entsteht die Einsicht in die Struktur der Ichheit überhaupt (S. 98).

7. Eine Frage noch bedarf hier dringend der Klärung: die Frage, in welchem Verhältnis das logisch Undurchdringbare zu anderen Arten der Irrationalität stehe.

Das logisch Undurchdringbare ist nicht dem Antilogischen gleichzusetzen. Widerlogisches, Antilogisches liegt dort vor, wo das Logische schlechtweg verneint oder logisch Unmögliches behauptet wird. Was aber logisch unmöglich ist, ist ebendamit existenzunmöglich. Ist etwas als antilogisch erwiesen, so ist ihm damit die Existenzfähigkeit genommen. Am schlagendsten tritt dies hervor, wo das Antilogische in der zugespitztesten, nacktesten Form erscheint: das ist: wo der Satz vom Widerspruch aufgehoben wird, wo derselbe Inhalt sowohl bejaht als auch verneint wird. Das Vorkommen des logischen Widerspruches im Denken ist stets die Bekundung eines Nichtseinkönnens. Ja auch im Denken selbst kann das Antilogische nur in der Weise eines mißlingenden Denkversuches vorkommen. Gewisse Gedankengänge führen das Denken mit Notwendigkeit in eine Lage, in der ihm die Einsicht entspringt, daß der von ihm eingeschlagene Weg in Denkinhalte mündet, die zusammenzudenken schlechtweg unmöglich ist.[1]

[1] Freilich gibt es nicht wenige Denker, bei denen das metaphysische

Digitized by Google

So ist die logische Undurchdringbarkeit nicht gleichbedeutend mit dem Widerlogischen. Denn mein individuelles Ich existiert ja, und es dürfte nicht existieren, wenn wirklich im Individuellen Antilogisches vorläge. Verhält sich dies so, dann muß die logische Undurchdringbarkeit des Ichpunktes in der Entwicklungslinie des Logischen selbst liegen. Das kann aber nur heißen: wenn sich unser menschliches, diskursives, Schritt um Schritt begründendes Denken über sich hinausentwickeln und sich zu einem intuitiven Denken emporgestalten könnte, dann würde das logisch undurchdringbare Wesen des individuellen Ich zu etwas logisch Durchschaubarem werden. Das Denken wäre dann immer noch logisch, aber überbegrifflich. Nur in relativem Sinne sonach darf die logische Undurchdringbarkeit als irrational bezeichnet werden. Für ein intuitives, absolutes, göttliches Denken würde sich jene für uns bestehende Irrationalität zur Durchdringbarkeit aufheben. Unserem diskursiven Denken bieten sich an dem individuellen Ich-Punkt gleichsam keine Anhaltspunkte, keine Handhaben, keine Einschnitte zum Einsetzen dar. Dem schauenden göttlichen Denken dagegen würde sich die Einzelheit als solche gleichsam öffnen.

Sein antilogischer Art ist; sei es, daß der Denker die Nichtgeltung des Widerspruchsgesetzes ausdrücklich behauptet, sei es daß wenigstens tatsächlich und implizite in dem metaphysischen Prinzip des fraglichen Denkers das Nichtgelten des Widerspruchssatzes gesetzt ist. Als Vertreter eines antilogischen metaphysischen Prinzips nenne ich (ohne die zuweilen nicht ganz leichte Zuteilung in die eine oder die andere der beiden Gruppen vorzunehmen) Schopenhauer, Bahnsen, Eduard von Hartmann, Nietzsche, Bergson. Auch die in der Scholastik hier und da (z. B. bei Petrus Damiani im 11. und bei Robert Holkot im 14. Jahrhundert) vorkommende Lehre, daß der logische Widerspruchssatz durch die Willkür des göttlichen Willens gesetzt sei, gehört hierher. Auch in die Gotteslehre des Descartes spielt dieser Gedanke herein (Koyre, Descartes und die Scholastik, 1923, S. 21 ff., 36, 186 f.).

Digitized by Google

Oder vielmehr: sie würde ohne weiteres von ihm in ihrer Vernunftnotwendigkeit umfaßt sein. So liegt also in dem logisch Undurchdringbaren nichts Antilogisches, sondern eine überbegriffliche Rationalität vor. Man könnte auch von Überrationalität reden.[1]

8. Die dargelegte Bedeutung des Irrationalen ist sonach erkenntnistheoretischer Art. Für ein höher entwickeltes Denken, als es das unserige ist, für ein nichtbegriffliches, nichtdiskursives, sondern schauendes Denken würde die Diesheit des Ich kein Denkfremdes sein, sondern Vernunftcharakter haben. Daneben aber pflegt man mit dem Wort „Irrational" auch ein Seiendes von besonderer metaphysischer Art zu bezeichnen: man versteht darunter das Sinnlose, Sinnwidrige, Widervernünftige, Mißwertige. Unter dem Namen „Vernunft" steht uns dann der Inbegriff der objektiven Werte, der Selbstwerte vor Augen. Das Irrationale bedeutet dann die Leugnung der Selbstwerte. In dieser Bedeutung des Wortes ist die Welt Schopenhauers, Bahnsens, Nietzsches — wenigstens im Prinzip, das heißt: abgesehen von Inkonsequenzen — durchaus irrational. Aber auch wer die Welt für einen bloßen Mechanismus ansieht, ist Irrationalist. Gegenwärtig findet man ein wahres Sichüberbieten in dem Herausstellen der Sinnlosigkeit der Welt. Glaubt man: mit irgend einem Buche sei ein Äußerstes in der Entwertung der Welt erreicht: so trifft man bald auf ein anderes Buch, in dem die Herabzerrung alles Daseins ins Scheußliche und Grundgemeine noch um einen Grad weitergetrieben wird. So sieht Theodor Lessing in Menschheit, Geschichte, Kultur, im Bewußtsein überhaupt eine Art

[1] Vgl. meinen schon einige Male genannten Aufsatz „Der Begriff des Irrationalen", S. 68 ff., 76 ff.

Digitized by Google

Eiterungsprozeß, der irgendwie aus dem Chaos des Urlebens hervorgebrochen ist.[1] Mit der Irrationalität in dieser Bedeutung werde ich mich weiterhin reichlich zu beschäftigen haben.

II
KLÄRUNG DES BEGRIFFS VOM ÜBERINDIVIDUELLEN

1. Das Wesen der Individualität läßt sich nicht erörtern, ohne daß nicht auch der Begriff des Überindividuellen in den Kreis der Betrachtung gezogen würde. Nicht zwar eine zusammenhängende Philosophie des Überindividuellen habe ich hier zu geben, sondern es kann sich hier nur um eine Klärung des Begriffes vom Überindividuellen handeln. Erst im Verhältnis und Gegensatz zum Überindividuellen tritt Wesen und Sinn der Individualität deutlich hervor. Namentlich ist eine solche Klärung im Hinblick darauf unerläßlich, daß wir vor allem auch die Frage zu beantworten haben werden, ob und inwieweit es mit dem Wesen des Individuellen verträglich sei, sich dem Überindividuellen hinzugeben, seine Individualität durch das Überindividuelle zu überwinden, wohl gar in ihm auf- und unterzugehen.

2. Was meint man damit, wenn man von überindividuellen Faktoren in unserem Ich redet? Welcherlei Akte und entsprechende Inhalte hat man im Auge, wenn man auf Überindividuelles in unserer Individualität hinweist?

Da liegt es vielleicht am nächsten, an die logischen

[1] Theodor Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen; 4. Aufl. 1927. Das Bewußtsein liebt der Verfasser als „Schwärpunkt" (von Schwär, Geschwür) zu bezeichnen (S. 11, 29, 112, 116, 141).

Digitized by Google

Akte zu denken. Das begriffliche Erkennen erhebt den Anspruch auf Gültigkeit schlechtweg, das heißt: auf überindividuelle Geltung. Jeder Denkakt, jedes ernsthafte Urteil verlangt Anerkennung nicht etwa im Namen der eigenen Individualität, auch nicht mehrerer oder aller Individualitäten, sondern im Namen der jeweiligen Sache. Der Urteilende will sagen: über die Sache kann nicht anders geurteilt werden, als mein logischer Erkenntnisakt es ausspricht. Wenn ich Gedankenarbeit leiste, bewege ich mich in der Sphäre überindividuellen, rein sachlichen Geltens. Der überindividuelle Faktor in meinem Ich besteht sonach in dieser Hinsicht darin, daß ich meinen denkend erarbeiteten Bewußtseinsinhalten überindividuelle Geltung zuspreche. Für uns ist nun das Entscheidende, hervorzuheben, daß hierin kein Widerstreit mit der Diesheit meines Ich liegt: indem ich gewissen Bewußtseinsinhalten (etwa einer naturwissenschaftlichen Erkenntnis) überindividuelle Geltung zuerkenne, bin und bleibe ich dieses bestimmte Individuum, diese Individualexistenz.

Vom sittlichen Wollen gilt etwas Ähnliches. Nach meiner Auffassung ist das sittliche Wollen insofern überindividuell geartet, als es sich nicht im Namen der eigenen Individualität auf sein jeweiliges Ziel richtet, sondern im Namen des Guten. Das Gute aber ist ein universaler Wert, ein Wert, der für das Menschentum in uns gilt, nicht bloß für Diesen oder Jenen. Das Gute ist der Willkür, dem Belieben entrückt; es ist ein Wert in sich selbst, ein Selbstwert, also unabhängig von den wechselnden subjektiven Bedürfnissen. Wenn ich tue, was die Pflicht von mir fordert, so habe ich die Gewißheit, meinem Wollen eine Richtung zu geben, welche die zustimmende Anerkennung aller sittlich Wollenden fordern darf. Man sieht:

Digitized by Google

auch hier wird durch den überindividuellen Faktor mein individuelles Ich nicht bedroht, geschweige denn gesprengt. Denn er besagt nichts weiter als dies, daß, indem ich das Gute will, ich den Anspruch erhebe, etwas zu tun, was auf Jedermanns Billigung rechnen darf.

Auch wenn ich ästhetisch schaue und genieße oder künstlerisch schaffe, fühle ich mich einem Überindividuellen zugewandt. Auch das Schöne und die Kunst gehören zu dem, was dem menschlichen Leben Erhöhung und Adel verleiht. Das Ästhetische ist einer von den großen Selbstwerten. Im ästhetischen Verhalten bleibe ich in meiner Individualität eingeschlossen und erhebe doch den Anspruch, einem überindividuellen Werte zu dienen.

Und endlich gehört das religiöse Fühlen und Erleben hierher. Der religiöse Mensch, im Ideal vorgestellt, lebt der Überzeugung, daß die Art, wie er sich in seinen Gefühlen zu Gott und den göttlichen Dingen stellt, der Art und Weise entspricht, wie man sich vom Standpunkte des wahren Menschentums aus zum Göttlichen mit seinen Gefühlen verhalten müsse.

Hiernach darf man sagen: innerhalb meiner Individualexistenz macht sich in den genannten Beziehungen ein überindividueller Faktor insofern geltend, als ich mit gewissen Akten und den entsprechenden Inhalten den Anspruch auf überindividuelle Geltung erhebe. Ich trete dabei mit meiner Individualexistenz nicht aus mir heraus.

3. Soweit läge Alles klar und einfach. Nun aber fragt es sich: darf man nur von überindividueller Geltung sprechen, oder gibt es nicht auch überindividuelle Existenzbereiche, überindividuelle Lebens- oder Geistesmächte, Sphären des „objektiven Geistes". Sollte diese

Digitized by Google

Frage bejaht werden (und sie wird es), so erhebt sich die weitere Frage: inwieweit verträgt es sich mit dem Wesen des individuellen Ich, sich an die überindividuellen Existenzbereiche hinzugeben, mit ihnen Eins zu werden, in ihnen aufzugehen? Mit dieser zweiten Frage wird sich das folgende Kapitel beschäftigen. Jetzt handelt es sich um die Frage, ob es überindividuelle Seinsbereiche gibt.

Ich betrachte es nicht als meine Aufgabe, im Zusammenhange zu erörtern, was alles zu den überindividuellen Lebens- und Geistessphären gehört. Aber meine Auffassung muß ich doch in der Hauptsache hierhersetzen.

Als besonders wichtig erscheint es mir, anzuerkennen, daß die menschlichen Selbstwerte — das Gute, das Schöne, das Wahre, das Heilige —, indem sie überindividuell gelten, auch als überindividuelle Sphären existieren. Ich halte es, in Gegensatz zu den Phänomenologen und verwandten Richtungen, für einen Unbegriff, daß es reine unseiende Geltungen, unexistente Selbstwerte solle geben können. Selbstwerte, die seinslos irgendwie schweben und wesen, scheinen mir Schatten- und Spukgebilde zu sein. Gibt es Selbstwerte, so müssen sie dem existierenden Reiche des Unbedingten angehören, in der metaphysischen Tiefe des Unbedingten gegründet sein. So führt uns der Begriff der Selbstwerte unmittelbar in das Absolute, das Urwesen, den Urgeist, in Gott hinein. Der absolute Geist schließt das Ganze der Selbstwerte, ihren Inbegriff in sich. Indem Gott Gott ist, umfaßt er die ewigen Ordnungen der Selbstwerte.

Dabei bleibe es dahingestellt, in welcher Weise sich die Selbstwerte im Urwesen zur Einheit zusammenschließen; ebenso ob die Selbstwerte bis in die letzten Tiefen des Ur-

Digitized by Google

wesens hinabreichen, oder ob es in ihm noch ein für uns gänzlich unfaßbares und unahnbares Dahinter gibt. Welche menschliche Intelligenz wollte sich vermessen, in die innerste Innerlichkeit des Urwesens hineinzuschauen! Die Ausdrücke, deren ich mich im Folgenden bediene, mögen daher in dem weiten Sinne genommen werden, daß durch sie freigelassen wird, ob man die Selbstwerte geradezu als die innerste Tiefe des Urgeistes oder nur als Auswirkung dieser letzten Tiefe ansehen will.

Ich darf sonach sagen: der Urgeist ist das Urgute, Urwahre, Urschöne, Urheilige. Er ist die einheitliche Tiefe, in der die Selbstwerte zusammengehen; die Gesamtstruktur, zu der sich die Strukturen der einzelnen Selbstwerte zusammenschließen. So ruht also im Urwesen der ewige Inbegriff der Selbstwerte. Es ist somit eine höchst vielgliedrige Idealwelt in die Gottheit aufgenommen. Für unseren Zusammenhang ist es nebensächlich, ob man die Selbstwerte als Gedanken oder Schauungen oder als Wollungen oder Setzungen des Urwesens ansieht.[1]

Jeder Kundige bemerkt, daß hier mehr oder weniger Berührungen mit allen denjenigen Lehren vorliegen, die eine Idealwelt, ein ewiges Universum als im Urwesen be-

[1] Vgl. den 3. Band meines „Systems der Ästhetik", 2. Auflage, S. 516 ff., 555 und meinen Aufsatz „Zur Psychologie des ästhetischen Genießens" (in der Zeitschrift für „Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft", Bd. 18, S. 16). Mit der Ansicht, daß es wirklichkeitslose Geltungen, daseinsfreie Wahrheiten und Werte gibt, und daß daher die Sphäre des Überindividuellen als etwas völlig Unmetaphysisches, Unontologisches, als ein ideelles Reich jenseits von Sein und Nichtsein besteht, habe ich mich in „Gewißheit und Wahrheit" S. 332 ff. auseinandergesetzt. Auch mit Theodor Litt gehe ich hier nicht zusammen; er leugnet, daß Wertunterschiede als Wirklichkeitsunterschiede gedeutet werden dürfen; er verwirft jede Umdeutung von „Wertdifferenzen" ins „Ontologische" (Individuum und Gemeinschaft, 3. Aufl., S. 302 ff.).

Digitized by Google

schlossen oder doch als eine vom Urwesen ewig ausströmende oder ausstrahlende Überwelt annehmen. So ist es bei den Neuplatonikern, wenn sie dem ἕν die Sphäre des νοῦς angliedern. Aus dem frühen Mittelalter stellen sich uns etwa Origenes, Augustinus, Pseudo-Dionysios, Scottus Eriugena vor Augen. Dieser sieht in dem Logos die Einheit der ewigen Urbilder der Dinge. Aber auch Meister Eckhart kommt uns in Erinnerung: denn die ewigen Bilder aller Dinge trägt Gott wie ein Meister sein Kunstwerk in sich. Aus der nachkantischen deutschen Spekulation sind vor allem Schelling (in seinem „Bruno" und in der „Philosophie der Kunst") und Solger (in seinem „Erwin") zu nennen. Besonders Solger schwelgt in dem ahnenden Schauen der idealen, urbildlichen Welt in Gott, der seligen und vollkommenen Gedanken Gottes.[1]

4. Wenn es sich so verhält, so stehen die Selbstwertsphären im Urgeiste auf der einen, die Individuen, welche Selbstwerte zu verwirklichen suchen, auf der anderen Seite. In zweifacher Weise kann von einer Fühlung der Individuen mit den transzendenten Selbstwertsphären die Rede sein. Einmal kann das individuelle Ich sehnend, ahnend, verlangend zu dem Urguten, Urwahren, Urschönen, Urheiligen emporblicken. Doch besteht auch noch eine andere Möglichkeit. Da der absolute Geist nicht eingeschlossen in sich ruht, sondern sich gleichsam bis in die äußersten Fernen auswirkt, so besteht das, was in dem Ich sich regt, wenn es das Gute erstrebt, nach dem Wahren forscht, im Schönen lebt oder dem Heiligen hingegeben ist, letztlich in Kräften, die aus den entsprechenden überindividuellen Sphären des Urgeistes stammen. Dort

[1] Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Erwin (1815), Bd. 1, S. 153; Bd. 2, S. 126.

Digitized by Google

herrscht vom Individuum aus die Richtung hinauf, hier vom Urwesen aus die Richtung hinab.[1]

5. Aber damit ist die Frage nach dem Überindividuellen noch lange nicht erledigt. Bisher hatte das Überindividuelle einen transzendenten Sinn: es waren die vom absoluten Geist umschlossenen Urgebilde und Urstrukturen des Guten, Heiligen, Schönen, Wahren damit gemeint. Nun hat das Überindividuelle aber auch einen diesseitigen Sinn. Es bedeutet dann die Gestaltungen, die an das Zusammenleben und Zusammenwirken der Individuen geknüpft sind. Ja man denkt, wenn von überindividuellen Gebilden gesprochen wird, vorzugsweise an diese Gemeinschaften. Von diesen Gemeinschaftsganzen soll jetzt die Rede sein.

Es gilt zunächst, einige Ordnung in die Gemeinschaftsganzen zu bringen. Höchst Verschiedenartiges gehört hierher. Man hat zu unterscheiden zwischen gebundenen und freien Gemeinschaften. Gebunden ist eine Gemeinschaft dann, wenn die zu ihr gehörenden Individuen durch festgelegte Ordnungen, Satzungen, Gesetze zusammengehalten werden. Die Gemeinschaft besteht hier als Organisation. Die freie Gemeinschaft entbehrt jeglicher Organisation. Wie hier auch das Sichzusammengehörigfühlen zu

[1] In der protestantischen Theologie tritt gegenwärtig (in begreiflichem Rückschlag gegen die Kulturseligkeit des liberalen Protestantismus) eine geradezu kulturfeindliche Strömung immer stärker hervor. Hiernach besteht ein absoluter Gegensatz zwischen der Religion und den Kulturgütern. Wissenschaft, Philosophie, Kunst, autonome Sittlichkeit gehören der niederen, sündhaften, gottverlassenen Sphäre der Kultur an. Von unvergleichlich anderer Qualität ist einzig das religiöse Leben. Dieses Gut allein fällt in die göttliche Sphäre. Wenn ich alle Selbstwerte dem Wesen Gottes eingliedere, so geschieht dies in bewußter Ablehnung jener düsteren kulturfeindlichen theologischen Richtung. Gerade während ich an diesen Seiten arbeite, tritt mir diese Denkweise in Friedrich Gogartens Aufsatz „Protestantischer Glaube" (in der Zeitschrift „Zeitwende", Oktoberheft 1927) in besonders schroffer Form entgegen.

Digitized by Google

Stande kommen mag: keinesfalls bilden hier niedergelegte Gesetze dasjenige, woran sich die Individuen zu halten haben, wenn sie noch Mitglieder dieser bestimmten Gemeinschaft bleiben wollen. Bei den gebundenen Gemeinschaften wird man vor allem an Staat und Kirche denken. Aber auch der Ehebund gehört hierher. Denn dieser Bund ist gesetzlich anerkannt und besiegelt; und es bedarf gesetzlich vorgeschriebener Schritte, wenn die durch den Ehebund geeinigten Personen auseinandergehen wollen. Sodann fallen unter den Begriff der gebundenen Gemeinschaft all die unzähligen Vereine und Gesellschaften: der Verein für Heimatschutz ebenso wie irgendeine Aktiengesellschaft. Eine freie Gemeinschaft ist es dagegen, wenn sich beispielsweise die sittlich autonom Strebenden zu einem moralischen Reiche innerlich vereinigt fühlen. Oder etwa: ich fühle mich mit allen ideal gerichteten Künstlern, mit allen rein der Wahrheit dienenden Forschern, mit allen dem Heil ihrer Seele Lebenden zu innerer Zusammengehörigkeit verbunden. Kurz an alle unsichtbaren Gemeinden, an alle unsichtbaren Kirchen ist hier zu denken. Aber auch jeder ideale, durchgeistigte Liebesbund fällt, wenn man von der gesetzlichen Bindung durch die Eheschließung absieht, unter den Begriff der freien Gemeinschaft. Und von dem Einswerden in Freundschaft gilt das Gleiche. Hier überall ist die rein innerliche Zusammengehörigkeit, das gleiche ideale Streben das allein Entscheidende. Aber auch wesentlich andere Verbindungen gehören zu den freien, das heißt: nicht durch Gesetze und Satzungen zusammengehaltenen Gemeinschaften. Ich denke dabei vor allem an die Volksgemeinschaft. Dort beruhte die freie Gemeinschaft auf rein innerlicher Zusammengehörigkeit; hier dagegen wird die vitale Zusammen-

Digitized by Google

gehörigkeit von grundlegender Bedeutung. Die gleiche Abstammung bedingt ähnliche leibliche Verfassung, gleiche Muttersprache, ähnliche vitale Grundlage des Seelenlebens. Dazu kommen die gleichen geschichtlichen Schicksale. Eine eigentümliche Stellung nimmt die weiteste aller Gemeinschaften: die Kulturgemeinschaft ein. Sie kann so weit gefaßt werden, daß sie zahlreiche Völker und Staaten umfaßt: wie wenn ich etwa von der hellenistischen oder von der gegenwärtigen europäischen Kultur spreche. Die Zusammengehörigkeit gründet sich teils auf gewisse gemeinsame Grundzüge in der seelisch-geistigen Verfassung, in der Stellung zu Leben und Menschheit, Welt und Gott, in dem Schaffen geistiger Güter, idealer Werte; teils auf äußere Gemeinsamkeiten, wie etwa hinsichtlich der technischen Seite des Lebens, hinsichtlich der Kleidung, der Wohnung, der Mahlzeiten, der Geselligkeit, überhaupt hinsichtlich der Sitten und Gebräuche.

6. Von den zahllosen Problemen, die sich an die Gemeinschaftsganzen knüpfen, kommt für uns nur die eine Frage in Betracht, in welcher Art von Sein hier die Überindividualität als solche existiert. Was ist das für ein Sein, das über die Individuen, aus denen die Gemeinschaft besteht, hinausragt, über sie übergreift?

Zur Klärung dieser Frage scheint es mir am wichtigsten, an erster Stelle die rein auf innerer Zusammengehörigkeit beruhenden Gemeinschaften, die unsichtbaren Gemeinden, die idealen Kirchen heranzuziehen. Denn diese Gemeinschaftsgebilde gehen die überindividuelle Sphäre meines Erachtens innerlicher, intimer an als die nach Gesetzen und Satzungen geregelten Gemeinschaften, wie der Staat, näher auch als die Kulturganzheiten. Für den Rechts- und Staatsphilosophen, für den Soziologen, für

Digitized by Google

den Kulturtheoretiker sind dagegen jene idealen unsichtbaren Gemeinschaften naturgemäß von geringerem Belang.

Ich denke also etwa an die ideale Gemeinschaft der autonom sittlich Strebenden. Kant nennt diese Gemeinschaft die „moralische Welt" oder das „Reich der Zwecke" oder mit kühnerem Ausdruck das „corpus mysticum der vernünftigen Wesen", das „regnum gratiae".[1] Oder ich denke an die unsichtbare Gemeinde der Gottsucher oder an den idealen Bund der schönheitsdurstigen Künstler und frage: worin besteht in diesen und ähnlichen Fällen das die innere Zusammengehörigkeit begründende Überindividuelle, das über die Individuen Übergreifende?

Man könnte sich nun damit begnügen, die innere Zusammengehörigkeit in folgende zwei Teilvorgänge zu zerlegen. Erstens — so könnte man sagen — liegen leibliche, physikalisch-physiologische Beziehungen zwischen den in Frage stehenden Individuen vor. Sie werden einander nach Gestalt, Mienen, Gebärden, Stimme bekannt. Oder es tritt als Ersatz briefliches oder durch Schriften vermitteltes Einanderkennenlernen ein. Zweitens entsteht auf Grund dieser leiblichen Beziehungen oder ihres erwähnten Ersatzes eine Verständigung zwischen ihnen, die innerhalb des Bewußtseins eines jeden dieser Individuen die Gewißheit innerer Zusammengehörigkeit zur Folge hat. Wenn es sich so verhielte, dann könnte hier von einem überindividuellen Seienden, von einer überindividuellen Sphäre, welche die Individuen in sich schlösse, keine Rede sein. Dann vollzöge sich die innere Zusammengehörigkeit ausschließlich innerhalb des individuellen Bewußtseins. Selbstverständlich könnten dann solche inneren Zusam-

[1] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Reclam S. 62 f., 99. — Kritik der reinen Vernunft, Reclam S. 612, 617.

Digitized by Google

mengehörigkeiten zwischen Individuen, die nichts von einander wissen, überhaupt nicht entstehen. Es wäre dann eine bloße groß und weihevoll tönende Redensart, eine bloße Fiktion, von einer unsichtbaren Kirche oder Gemeinde zu sprechen. Wenn ich dann etwa sagte: ich fühle mich durch ein geistiges Band mit allen, die, sie mögen wo immer wohnen, Gott in Liebe anbeten, verbunden, so würde dieses „geistige Band" nur eine Vorstellung sein, die innerhalb meiner Individualität vorkommt, und der ein objektiv existierendes Überindividuelles nicht entspräche.

7. Mir scheint, daß diese rationalistische und rein individualistische Auffassung der Stärke und Eigenart, mit der die Gewißheit innerer Zusammengehörigkeit auftritt, nicht entspricht. Wenn ich mich mit ideal Gleichstrebenden in innerer Gemeinschaft fühle, so kann dieses Einheitsgefühl von so belebender, erhöhender, beglückender Kraft sein, daß jene rationalistische und rein individualistische Deutung dem tatsächlichen Erleben nicht gerecht wird. Ich habe die Gewißheit, daß uns Gleichstrebende eine nicht erst leiblich vermittelte, sondern unmittelbar geistige Gemeinschaft umschließt, daß wir nicht einsame Ichpunkte sind, die nur durch ihre Leiblichkeit mit einander in Beziehung treten, sondern daß wir in derselben geistigen Sphäre atmen; daß wir unmittelbar mit einander als Geistwesen verbunden sind; daß wir Glieder einer und derselben Geistwelt sind, die uns mit einander gleichsam in unmittelbare Berührung bringt. Man darf hier von intuitiver Gewißheit sprechen. Sie tritt freilich nur dort in deutlicher Weise auf, wo es sich um Höhepunkte handelt; das heißt: wo wir uns durch das Gefühl der Zusammengehörigkeit im tiefsten Innern beglückt und beseligt fühlen.

Digitized by Google

Nur auf der hier dargelegten Grundlage hat es einen Sinn, von idealen Gemeinschaften, von Reichen des Geistes, von unsichtbaren Kirchen in ernsthafter Weise zu sprechen. Wer sich vor jedweder Metaphysik des „objektiven Geistes" (um diesen Ausdruck Hegels zu gebrauchen) scheut, kommt aus dem Bereiche der individuellen Spaltung, der individuellen Punktualität nicht heraus.

8. Ich will hier eine metaphysische Betrachtung anstellen, die meine Auffassung von dem überindividuellen Geiste, der den Gemeinschaftsganzheiten entspricht, in ein deutlicheres Licht zu rücken geeignet ist.

Ich gehe davon aus, daß das geistige Urwesen sich in den individuellen Ichen auswirkt. Ich gebrauche die Bezeichnung „Sichauswirken", weil dieser Ausdruck gleichermaßen der pantheistischen, panentheistischen und theistischen Auffassung vom Verhältnis des Urwesens zur Welt Raum gibt. Dieses Sichauswirken kann nun in doppelter Weise stattfinden: entweder ungegliedert oder gegliedert. Ich verstehe Folgendes darunter. Der Urgeist ist entweder in den Ichen in derselben einen gleichen Weise gegenwärtig. Er gliedert sich nicht in besondere Einheiten entsprechend den idealen geistigen Zusammengehörigkeiten der Individuen. Es ist nicht so, daß er diejenigen Iche, die sich durch gleiche Ideale verbunden fühlen, zusammenhielte und zu besonderen Einheiten verbände. Der Urgeist ist unterschiedslos das schlechtweg gleiche Wesen in allen Individuen, wie etwa Spinoza die substantia, der junge Schelling die identische absolute Vernunft, Schopenhauer den blinden Lebenswillen in allen Individuen gegenwärtig sein läßt. Den inneren Zusammengehörigkeiten, die sich zwischen den Ichen entwickeln, entspricht keine Besonderung innerhalb des in die Indivi-

Digitized by Google

dualwelt eingehenden oder hinabreichenden Urgeistes. Die Individuen werden hier in sozusagen abstrakter Weise durch das Urwesen zusammengehalten. Wie auch immer man das Gegenwärtigsein Gottes in der Individualwelt denken mag (pantheistisch, panentheistisch oder theistisch): keinesfalls kommt es dabei zum Zusammenschließen gewisser Individuen zu besonderen überindividuellen Sphären.

Oder aber das Urwesen ist in konkreter, differenzierter, gegliederter Weise in den Individuen gegenwärtig. Im Anschluß an die mannigfaltigen wechselnden idealen Zusammengehörigkeiten, die sich zwischen den Individuen entwickeln, gliedern sich die Auswirkungen des Urwesens in der Individualwelt. So ergeben sich zwischen den Individuen überindividuelle Ganzheiten, überindividuelle Zusammengefaßtheiten. Die ideal gleichstrebenden Individuen hängen, wenn man dieser Auffassung zustimmt, nicht mehr bloß auf Grund ihrer leiblich vermittelten Beziehungen zusammen, sondern es ist eine aus dem Urwesen stammende Teilfunktion, durch die sie zu einer innerlichen Einheit gebunden werden. Jetzt darf man, ohne sich einer Übertreibung schuldig zu machen, von idealen Gemeinden und Bünden, von unsichtbaren Kirchen sprechen.

Diese überindividuellen Gliederungen in den Auswirkungen des Urwesens würde man sich nicht unter dem Schema einer einfachen Koordination vorzustellen haben; sondern man müßte sie sich, entsprechend den geistigen Entwicklungen in der Individualwelt, in weit verwickelteren Verhältnissen zu einander vorstellen. Man müßte an Überlagerungen, Durchkreuzungen, an Verhältnisse des Ineinandergreifens, des teilweise Sichdeckens und dergleichen denken.

Wenn ich dieser zweiten konkreten Auffassung den

Digitized by Google

Vorzug zu geben geneigt bin, so habe ich besonders die ungeheure Kluft vor Augen, die zwischen dem absoluten Urwesen und den endlichen, allerendlichsten individuellen Ichen besteht. Es kommt mir nicht recht glaublich vor, daß sich das eine identische Urwesen gliederungslos in der zerspaltenen, zersplitterten Individualwelt auswirkt, daß es in die individuellen Iche auseinandergeht, ohne sich in ihnen zu einer Mannigfaltigkeit idealer Gemeinschaften auszubreiten. Es scheint mir dem Wesen des Urgeistes angemessener zu sein, wenn es diejenigen Individuen, die durch gleiches ideales Streben zu einander gehören, auch in metaphysischer Einheit verbindet, als wenn es sie nur auf leiblich vermittelten Verkehr verweist und sie nur in der Erscheinungswelt zusammentreten läßt. Ich weiß sehr wohl, daß dies kein Beweis ist (wie es denn auf diesem Gebiete eigentliche Beweise nicht geben kann); sondern ich wollte nur meine persönliche Überzeugung aussprechen, die mir mit dem Wesen des Urgeistes in besserer Übereinstimmung zu stehen scheint als die gegenteilige Ansicht.

9. Ich habe bisher die ideal Gleichstrebenden nur insofern im Auge gehabt, als sie sich gleichzeitig zu einer Gemeinschaft verbunden fühlen. Ich habe das Nacheinander, die Entwicklung nicht ausdrücklich in Betracht gezogen. Die ideal Gleichstrebenden stellen sich im Nacheinander als eine Strömung dar, die sich durch die Kultur eine längere oder kürzere Strecke hindurchzieht. Es handelt sich hier also um die ideal gerichteten Kulturströmungen.

Nicht also die gesamte Kulturgemeinschaft steht hier in Frage, sondern nur die idealen Strömungen in ihr. Zu der Kulturentwicklung gehört auch Leeres, Nichtiges,

Digitized by Google

Lasterhaftes, Entartetes, Teuflisches in erschreckender Menge. Mögen sich die zu derartigen Kulturbewegungen gehörenden Individuen auch noch so eng mit einander verbunden fühlen, so wird man doch nicht annehmen wollen, daß diese Individuen durch eine Teilfunktion des Urgeistes innerlich zusammengehalten werden. Der Urgeist schließt die Selbstwerte in sich: die Verwirklichung des Selbstwertigen ist sein Amt. Nur dort also, wo eine Kulturströmung im Dienste der Verwirklichung von Selbstwerten steht, kann davon die Rede sein, daß das Urwesen die jeweiligen Individuen zu einer einheitlichen Strömung verbindet. Solche einheitliche Strömung stellt dann eine Selbstdifferenzierung des Urwesens bei seiner Auswirkung innerhalb der Individualwelt dar. Soweit dagegen in der Kultur idealwidrige, selbstwert-verneinende Strömungen aufkommen, liegt keine Verwirklichung des Urgeistes vor; sondern es handelt sich hier um Erscheinungen, die allein auf Rechnung der vom Pfade des Rechten abgewichenen willensfreien verantwortlichen Menschen zu setzen sind. So wäre es wohl fast gotteslästerlich, wenn man annehmen wollte, daß dem seelenmörderischen Bolschewismus oder etwa dem unsere wirtschaftliche Welt durchflutenden besinnungslosen Amerikanismus eine Selbstdifferenzierung in der Auswirkung des Urgeistes zugeordnet sei. Eine metaphysische Entsprechung in der Sphäre des „objektiven Geistes" findet also, soweit die Kulturbewegung in Frage steht, nur dort statt, wo der freilich oft recht dünne Strom idealer Bestrebungen läuft.[1]

10. Hegel sieht in dem Staat die höchste Ausgestaltung des „objektiven Geistes". Dieser Lehre vermag ich nicht

[1] Der weite Abstand zwischen Spenglers „Kulturseele" und der von mir vertretenen Auffassung liegt auf der Hand.

Digitized by Google

zuzustimmen. Wohl ist die Idee des Staates sittlich gegründet. Daß Staaten entstehen, ist eine sittliche Forderung. Sollen die sittlichen Kulturaufgaben verwirklicht werden, so ist der Zusammenschluß der Menschen zu Staatsgebilden unerläßlich. Die geschichtlich gegebenen Staaten dagegen sind dermaßen mit Willkürlichkeiten und Zufälligkeiten belastet, daß man unmöglich in ihnen Ausgestaltungen des objektiven Geistes erblicken kann. Die Schaffung von Staaten und die Festlegung ihres Umfanges ist meist Menschenmachwerk im schlimmsten Sinne. Man denke an die Staaten, die durch den Versailler Frieden kraft Gewaltspruches teils neu geschaffen, teils in ihrem Umfang entweder vergrößert oder verkleinert wurden. Die Annahme, daß sich das Urwesen gemäß dem Diktat des Versailler Friedens bewogen gefunden habe, seine Selbstdifferenzierung in seinen Auswirkungen in der Geschichte der Menschheit zu ändern, wäre von geradezu grotesker Ungeheuerlichkeit. Es ist daher so verkehrt als möglich, im Staat eine Offenbarung des Absoluten, ein Gegenwärtigwerden Gottes zu verehren.

Doch damit ist die Hauptsache noch nicht gesagt. Vor allem nämlich fehlt hier die Bedingung, unter der allein es dazu kommen kann, daß der Urgeist sich in seinen Selbstwert-Auswirkungen differenziert. Die Gesetze des Staates betreffen sämtlich nur das legale Verhalten, erstrecken sich nicht auf die sittliche Gesinnung, nicht darauf, wie die Staatsangehörigen innerlich zum Staat und zu seinen Einrichtungen stehen. Zu jedem Staatsverbande gehören Unzählige, denen der Staat mehr oder weniger gleichgültig, wo nicht gar verhaßt ist. Niemand wird behaupten wollen, daß alle Angehörigen eines Staates von gleicher idealer Staatsgesinnung erfüllt sind. Es ist daher

Digitized by Google

die Annahme ausgeschlossen, daß die Individuen, die von einem bestimmten Staate umschlossen sind, durch die Auswirkungen des Urwesens zu einer idealen Gemeinschaft verbunden werden. Der Staat ist eine Gemeinschaft, die sich ohne eine solche metaphysische Entsprechung rein nur durch die (letztlich immer leiblich vermittelte) Wechselwirkung zwischen den Individuen herstellt. Driesch sagt mit Recht: „Der einzelne Staat ist kein überpersönliches Ens, sondern ein historisches Zufallsprodukt."[1]

11. Wesentlich anders ist über die Volksgemeinschaft zu urteilen. Sie reicht, wie schon hervorgehoben wurde, tief in das Vitale hinab. Zugleich aber bringt sich die Eigentümlichkeit einer Volksgemeinschaft auch auf den höchsten Höhen des geistigen Lebens zum Ausdruck. Dann aber wirkt vor allem auch bindend die Gemeinsamkeit des geschichtlichen Erlebens.

Uns geht hier nur die Frage nach der metaphysischen Entsprechung an. Wir stoßen damit auf das vielverhandelte Problem, ob jedem Volkstypus so etwas wie eine besondere „Volksseele", wie ein eigenartiger „Volksgeist" entspreche. Durch eine solche Annahme scheint das Geschlossen-Eigenartige, das Entschieden-Typische der Volksgemeinschaft leichter erklärt werden zu können, als wenn man mit der einheitlichen Abstammung, mit Vererbung und Wechselwirkung der Individuen auskommen will. In der erhabensten Weise hat Hegel diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht: er sieht die „Völkergeister" um den Thron des Weltgeistes gereiht, „als die Vollbringer seiner Verwirklichung, als die Zeugen und Zierraten seiner Herrlichkeit".[2] Wundt dagegen legt seiner Völkerpsychologie

[1] Hans Driesch, Die sittliche Tat (1927), S. 118.
[2] Hegel, Rechtsphilosophie § 352.

Digitized by Google

den Begriff der „Volksseele" in einer gänzlich unmetaphysischen Bedeutung zu Grunde: indem die „individuellen Bewußtseinseinheiten" mit einander in „Wechselwirkung" treten, entspringen „eigentümliche psychische und psychophysische Vorgänge", die in dem Einzelbewußtsein allein nicht entstehen könnten.[1] In der letzten Zeit hat sich Theodor Litt mit dieser Frage in weiten Zusammenhängen beschäftigt: er weist die „geheimnisvolle Urkraft" eines Volksgeistes aufs entschiedenste zurück.[2]

Man muß sich darüber klar sein, daß in der Annahme eines Volksgeistes als einer besonderen Wesenheit die Voraussetzung liegt, daß es eine metaphysische All-Lebens-Sphäre gibt. Dieses All-Leben hätte man sich als eine Auswirkung des Urwesens vorzustellen, die gleichsam unterhalb seiner geistigen Auswirkungen läge. Die Volksgeister würden nun als eine Differenzierung dieser All-Lebens-Sphäre anzusehen sein. Zugleich aber müßte angenommen werden, daß den Volksgeistern innerhalb der geistigen Auswirkungen des Urwesens gleichfalls bestimmte Besonderheiten entsprächen. Denn zur Eigentümlichkeit einer Volksgemeinschaft gehört ja auch Alles, was ein Volk Eigenartiges in den hohen und höchsten Reihen des Geistes, etwa in Kunst, Literatur, Philosophie, Religion geleistet hat. Jeder Volksgeist wäre demnach eine Selbstdifferenzierung der vitalen Sphäre des Urgeistes und dazu noch eine dieser vitalen Eigenart entsprechende Richtung in den geistigen Auswirkungen des Urwesens.

Keinesfalls dürfte man sich die Volksgeister nach dem

[1] Wilhelm Wundt, Völkerpsychologie, erster Band, erster Teil (1900), S. 9 f.

[2] Theodor Litt, Individuum und Gemeinschaft, 3. Aufl., S. 246 ff., 280 ff. Litt hat den Begriff der Wechselbezogenheit mit bewunderungswerter Dialektik durch- und ausgearbeitet.

Digitized by Google

Vorbilde der Platonischen Ideen als ein für allemal fertige, unveränderliche metaphysische Wesenheiten denken. Denn damit wäre ein durch nichts gerechtfertigter Fremdkörper in die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Menschheit eingeführt. Sondern es müßten die Volksgeister als eine Hand in Hand mit der Entwicklung der Menschheit entstehende und sich dementsprechend verändernde Selbstdifferenzierung in den vitalen und geistigen Auswirkungen des Urgeistes angesehen werden.

Was die vitale Grundlage im Volksgeist betrifft, so würde es sich um zwei Fragen handeln. Erstlich wäre zu der Frage Stellung zu nehmen, ob überhaupt eine All-Lebens-Sphäre als eine Auswirkung des Urgeistes anzunehmen sei. Das Naturartige, Elementare, Triebhafte in den individuellen Seelen würde dann als umfaßt von dem All-Leben anzusehen sein. Es erscheint mir nicht zweifelhaft, daß diese Frage zu bejahen ist. Wenn der Urgeist als Einer existiert und so alle individuellen Geistwesen umschließt, so ist damit auch gegeben, daß die Lebenssphäre, in der er sich auswirkt, als Eine, als All-Lebenssphäre, die die Vitalitäten aller Iche umschließt, existiert.[1] Und zweitens wäre zu erwägen, ob innerhalb der Sphäre des All-Lebens eine Differenzierung je nach der Entwicklung und Besonderung der Menschheit zu den verschiedenen Volkstypen stattfinde. Mir scheint, daß schon die Tatsache der vielfältigen Mischungen der Völker unter einander es schwierig macht, eine metaphysische Idee des

[1] Ich verweise hierfür auf das Werk Max Schelers „Wesen und Formen der Sympathie" (1923), in dessen Mittelpunkt die wesenhafte Verschiedenheit des All-Lebens von dem „geistigen personalen Weltgrund" steht (S. 84 ff., 147 ff.). Auch sonst äußert sich Scheler hierüber an vielen Stellen, so z. B. in dem Aufsatze „Zur Idee des Menschen" (in dem Werk „Vom Umsturz der Werte", Bd. 1 [1919], S. 295 ff.).

Digitized by Google

Deutschtums, des Franzosentums usw. anzunehmen. Auch fragt es sich, bei welchen völkischen Besonderheiten denn die metaphysische Differenzierung anfangen und aufhören soll. Ist das Slaventum eine metaphysische Wesenheit oder erst das Polen-, Tschechentum usw.? Der Rheinländer und der Ostpreuße, der Bayer und der Sachse sind scharf von einander verschiedene Volkstypen. Sind diese Unterschiede in der Selbstdifferenzierung der All-Lebens-Sphäre gegründet, oder gilt dies nur vom Deutschtum überhaupt? Ich gehe auf diese Frage nicht weiter ein, sondern begnüge mich, meinem überwiegenden Zweifel an der metaphysischen Existenz von Volkstypen Ausdruck zu geben. Selbstverständlich gibt es, wenn ihnen in der vitalen Sphäre des Urwesens keine Differenzierung entspricht, auch keine Entsprechung für sie in den geistigen Auswirkungen des Urwesens. Mit der Ablehnung besonderer Volksseelen ist die entscheidende, auch ethisch höchst ertragreiche, für die Entwicklung des Menschentums unentbehrliche Bedeutung der Volkstypen für die Geschichte der Menschheit keineswegs herabgedrückt.[1]

12. Die Betrachtungen dieses Kapitels werden gezeigt haben, daß man nicht in Bausch und Bogen über das Überindividuelle philosophieren dürfe, sondern genau unterscheiden müsse, welch eine Art von Sein darunter zu verstehen sei. Es kann sich dabei, so sahen wir, um überindividuelle Geltungen handeln, ohne daß ein überindividueller Existenzbereich in Frage käme (S. 108 ff.). Wichtiger waren uns die überindividuellen Selbstwert-Bereiche

[1] Hierin trenne ich mich von Driesch, der meines Erachtens die Bedeutung der Volkstypen, besonders auch der Verschiedenheit der Sprachen, psychologisch und ethisch stark unterschätzt (Die sittliche Tat, S. 143 ff., 166).

Digitized by Google

(S. 110 ff.). Diese mußten wir als vom Urgeist umschlossene Sphären, also als metaphysisch existierend, denken. Auf eine völlig andere Schicht des Überindividuellen stießen wir, indem wir uns den menschlichen Gemeinschaftsganzen zuwandten (S. 114). Hier wieder kam es darauf an, ob diesen Gemeinschaftsgebilden eine besondere metaphysische Entsprechung zugeordnet sei, oder ob sie ausschließlich der menschlichen Erscheinungswelt angehören (wie wir dies insbesondere beim Staate fanden). Die metaphysische Entsprechung wiederum betraf entweder die geistigen Auswirkungen des Urwesens in der Individualwelt. Die Selbstdifferenzierung dieser Auswirkungen tritt, so sahen wir, in den idealen Zusammengehörigkeiten der Menschen (in den unsichtbaren Gemeinden und in den idealen Kulturströmungen) zu Tage (S. 116 ff., 121 f.). Oder es handelte sich darum, ob in der metaphysischen All-Lebens-Sphäre eine Differenzierung anzunehmen sei (S. 124 ff.). Es war die Frage der Volksseele, die uns hier entgegentrat.

Man sieht, wie verschiedenartig das Verhältnis ist, in dem das Überindividuelle zum Seienden steht. Es ist daher für den Leser oft geradezu peinlich, wenn vom Überindividuellen ohne Eingehen auf diese Unterscheidungen gesprochen wird. Er weiß nicht, was er in den beredt strömenden Reden vom Überindividuellen eigentlich in Händen hat. Besonders in den Schriften Diltheys und seiner Schule vermisse ich oft empfindlich die Klarstellung der Frage, was denn das für eine Art Sein ist, von dem man immer nur hört: es sei überindividuelles Leben, ohne daß man erführe, welche Art von Existenz dieses Leben habe.

13. Anhangsweise möchte ich hier noch einen Gedanken oder besser: eine Frage zu kurzem Ausdruck bringen, die

Digitized by Google

das Überindividuelle als metaphysische Einigung zweier Iche betrifft. Ich habe die hohe, große Liebe zwischen Mann und Weib im Auge. Nicht also eine Liebe, in der besinnungslose sinnliche Leidenschaft das Ziel bestimmt, die sich im Element des Rausches vollzieht, die auf Urteilen und Bewerten verdunkelnd wirkt; sondern eine Liebe, in der bei allem geschlechtlichem Naturgrunde doch das Gefühl seelischer Zusammengehörigkeit dermaßen herrschend ist, daß die Liebenden eine innere Ganzheit zu bilden gewiß sind. Und mehr als dies: mir schweben zwei Liebende vor, die von der Ahnung beseligt sind, daß ihre innere Zusammengehörigkeit in einem Für-einander-Bestimmtsein gegründet ist, und daß der Zufall, der sie zusammengeführt hat, nur die Erscheinungsseite einer sinnvollen Fügung ist. Ihre Liebe gilt ihnen als etwas Zeit-Überdauerndes, als ein Bund mit Ewigkeitscharakter.[1]

Sollte in solchem Falle die Annahme als zu gewagt erscheinen, daß dieser Art von Liebe in den sich innerhalb der Individualwelt vollziehenden Auswirkungen des Urgeistes eine wirkliche innere Bindung entspreche? Sollten die Liebenden nicht doch im Kern der Sache Recht haben, wenn sie in Stunden tiefer Sammlung von dem Glauben ergriffen und überwältigt werden, daß sich ein Strahl aus der Sphäre des Ewigen und Heiligen her in ihre Seelen gesenkt und sie geeint habe?

[1] Es sei hier auf die schöne Schilderung verwiesen, die Carl Gustav Carus in seinem Werke „Psyche" (2. Aufl. 1853, S. 308 ff.) von der hohen Liebe gibt. Vor allem finde ich in den Dichtungen Jean Pauls leuchtende Beispiele solcher hohen Liebe. Oder es sei an Michelangelos Sonette erinnert.

Digitized by Google

12

SELBSTÄNDIGKEIT DES INDIVIDUUMS GEGENÜBER DEM ÜBERINDIVIDUELLEN

1. Wir haben im siebenten Kapitel gesehen, daß Freiheit in radikalem Sinne zum Wesen des Ich gehört. Auf Grund intuitiver Gewißheit und metaphysischer Erwägungen drängte sich uns die Überzeugung auf, daß zum Wesen des Ich das Können gehört, von sich aus, in schöpferischer Initiative, eine Reihe von Veränderungen anzuheben, absolute Anfänge zu setzen. Mit Preisgabe der Freiheit hätte das Ich den Kern seiner Individualität eingebüßt.

Hiermit ist ein Maßstab für das Verhältnis des Ich zum Überindividuellen gegeben. Wie auch das Überindividuelle und wie auch das Verhältnis des Individuums zu ihm geartet sein mag: keinesfalls darf das Ich, wenn es Individualität in vollem Sinne bleiben soll, ihm gegenüber seine Freiheit verlieren. Dem Ich muß die Möglichkeit prinzipiell gewahrt bleiben, sich dem Überindividuellen gegenüber im Sinne des Anerkennens oder Nichtanerkennens zu entscheiden. Es muß bei dem Ich stehen, ob und inwieweit es sich durch das Überindividuelle als gebunden oder nichtgebunden erachtet. Konkret gesprochen: es muß in die Macht des Ich gestellt sein, ob und in welchem Sinn und Maß es sich beispielsweise zum Werte des Sittlichen, des Heiligen, des Schönen und des Wahren bekennt. Es muß dem Ich prinzipiell die Möglichkeit gegeben sein, in freiem Entschlusse sich zum Guten oder zum Bösen zu wenden, alles Religiöse von sich zu werfen oder sein Heil darin zu finden, in dem Schönen ein wesentliches Stück des Menschentums zu ergreifen oder es zu bloßem Spielzeug oder Luxus herabzudrücken, dem Erkennen unbe-

Digitized by Google

dingten Wert zuzuschreiben oder alle Wahrheit als Illusion zu betrachten.

2. Hier ist ein naheliegender Einwand zu beseitigen. Man kann sagen: dem Sittlichen gegenüber mag es vielleicht so etwas wie Freiheit geben; allein in Religion, Kunst und Wissenschaft scheint das Ergriffensein von diesen Mächten jede Freiheit des Entschlusses auszuschließen. Der Fromme, der Künstler, der Forscher kann, wenn er dies wahrhaft ist, sich nicht anders verhalten, als daß er eben dem Heiligen, der Kunst, der Wissenschaft lebt. Es ist ihm keine Wahl gelassen. Indessen ist zu bedenken: ich habe keineswegs behauptet, daß jedesmal das Erfaßtwerden von diesen überindividuellen Ganzheiten auf einem freien Entschlusse beruht; sondern meine Behauptung geht nur dahin, daß dem Ich die Möglichkeit, zu diesen überindividuellen Ganzheiten in freiem Entschlusse Stellung zu nehmen, prinzipiell gewahrt bleiben muß. Und solche Fälle, wo ein freier Entschluß in der Tat vorliegt, sind keineswegs selten. Es kommt genug oft vor, daß in irgendeinem Menschen, dem jede religiöse Regung fremd geblieben war, durch einen Eindruck, durch ein Erlebnis eine bisher nie gespürte innere Bewegung entsteht, und daß er jetzt in freiem Entschlusse zu sich sagt: ich habe bisher Alles, was religiös ist, vernachlässigt, ich will fortan mein Gemüt der religiösen Sphäre öffnen und nach dem Heil meiner Seele streben. Aber auch das Umgekehrte kommt vor: es kann geschehen, daß Jemand, der bis jetzt treu in seinem Glauben gelebt hat, durch irgendein Erlebnis eine religiöse Ernüchterung erfährt und zu sich sagt: ich will fortan mit religiösen Vorstellungen und Gefühlen nichts mehr zu tun haben; ich werfe sie hiermit von mir. Und Ähnliches ließe sich hin-

Digitized by Google

sichtlich Kunst und Wissenschaft sagen. Jemand, der bisher skeptisch der Kunst gegenübergestanden hat, kommt, etwa durch einen Zufall, zu einem starken künstlerischen Erlebnis. Da faßt er den freien Entschluß: Ich will von nun an die Augen auftun, um mein Leben durch die künstlerischen Werte zu bereichern. Oder: Jemand, der bisher ein emsiger Gelehrter gewesen, faßt, angeekelt von all dem dürren Wissen, den Entschluß: ich will ein für allemal von all dem Kram und Qualm des Wissens befreit sein und mich vom Wissen zum Leben wenden.

Diese Beispiele beziehen sich sämtlich auf das Überindividuelle in Form der Selbstwerte. Den Gemeinschaftsgebilden gegenüber gilt das Gleiche. Jedem Ich steht es prinzipiell frei, dem Staate die Anerkennung zu versagen und sich grundsätzlich zum Anarchismus zu bekennen. Auch dem eigenen Volke gegenüber besteht, sowenig ich auch die vitalen Bande zerschneiden kann, die Freiheit des Entschlusses. Ich kann mich in freudiger Anerkennung als Glied meines Volkes fühlen. Es könnte aber auch Jemand sich seiner Volkszugehörigkeit schämen und sich mit freiem Entschlusse von seinem Volke innerlich loslösen. Oder man denke an den ungleich häufigeren Fall, daß Jemand die Volkszugehörigkeit als etwas völlig Nebensächliches erklärt und dem radikalen Kosmopolitismus seine Zustimmung gibt.

3. Wir sehen also: soll das Ich freies Ich bleiben, so darf es in seinen Entschlüssen nicht durch das Überindividuelle zwangsmäßig gebunden sein. Dies würde aber der Fall sein, wenn das Ich mit dem Überindividuellen substanziell Eins wäre. Hierbei ist angenommen, daß das Überindividuelle als metaphysische Sphäre existiert. Besteht nun substanzielle Einheit zwischen einem solchen

Digitized by Google

Überindividuellen und dem Ich, dann ist das Ich ein „Moment", ein „Akzidenz" des Überindividuellen, und von Freiheit des Ich gegenüber dem Überindividuellen kann keine Rede sein. Das Ich ist dann in der überindividuellen Sphäre aufgegangen oder untergegangen (beides läuft auf dasselbe hinaus). Auf zweierlei Weise könnte man sich dieses substanzielle Auf- oder Untergehen vorstellen. Entweder kann man annehmen, daß das Ich seinem Ursprunge nach der Existenz des Überindividuellen einverleibt ist. Oder man läßt das Ich, das ursprünglich nicht mit dem Überindividuellen substanziell Eins ist, in das Überindividuelle hineinwachsen, mit ihm Eins werden. In dem einen wie in dem anderen Falle (mag es sich um ursprüngliche oder um allererst erworbene substanzielle Einheit handeln) hat das Ich seine Freiheit und Selbständigkeit an das Überindividuelle abgegeben. Im Hinblick auf das im siebenten Kapitel über den Begriff „Person" Ausgeführte (S. 85) darf auch gesagt werden: so wahr das Ich „Person" ist, so unmöglich ist es, daß das Ich in das Überindividuelle geradezu eingeht. Es würde damit aufhören, „Person" zu sein.

Es hilft auch nichts, zu sagen: das Ich sei seiner Wesenheit (essentia) nach in der Wesenheit des Überindividuellen eingeschlossen. Denn ist ein Etwas seiner essentia nach in der essentia eines Andern eingeschlossen, so ist damit zugleich gegeben, daß jenes Etwas auch existenziell oder substanziell durch das Andere gebunden ist. Keinesfalls also kann dort, wo das Ich seiner essentia nach in der essentia des Überindividuellen eingeschlossen liegt, von Freiheit des Ich gegenüber dem Überindividuellen die Rede sein.

Diese allgemeine Erwägung kann, wie ich schon be-

Digitized by Google

merkte, nur soweit Anwendung finden, als das Überindividuelle metaphysischen Charakter hat. Man wird also dabei vor allem an das Überindividuelle höchsten Ranges: an das Urwesen denken. Davon sehe ich jedoch hier noch ab, da ich über das Verhältnis des Ich zum Urwesen in dem nächsten Kapitel handeln werde.

4. Nächstdem ist es das Verhältnis des Individuums zum Staate, woran man bei jener allgemeinen Erwägung denken wird. Im höchsten Grade liefert Hegel das Individuum an das Überindividuelle aus: und zwar an das Überindividuelle in Gestalt der „sittlichen Mächte", des Staates, des sich in der Geschichte offenbarenden „Weltgeistes". Die sittlichen Mächte haben in den Individuen als ihren „Akzidenzen" ihre erscheinende Gestalt und Wirksamkeit. Der Einzelne hat im Staate seine substanzielle Freiheit. In den „welthistorischen Individuen" sieht er die „Geschäftsführer des Weltgeistes"; sie führen die „substanziellen Taten des Weltgeistes" aus.[1] In der Gegenwart findet sich diese Entselbstung der Individuen durch das Überindividuelle, insonderheit durch den Staat, besonders bei Othmar Spann durchgeführt. Das Überindividuelle gilt ihm als „die ursprüngliche Wirklichkeit": „diese weckt, gebiert, ernährt und bildet erst den Einzelnen." Der Einzelne als solcher ist „nur etwas Potenzielles". Spann will am Einzelnen nichts von Selbstgenugsamkeit, Mittelpunktseigenschaft, Selbständigkeit anerkennen. Im besonderen sieht er im Staate eine „durch und durch sittliche Substanz". Und diese ist „wesenhaft für das geistige Sein und Nichtsein des Einzelnen". Die Einzelnen haben Wirklichkeit nur als „Glieder", „Be-

[1] Hegel, Rechtsphilosophie, §§ 145, 257, 348. — Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in der Einleitung. Hierher gehört auch die bekannte Lehre Hegels von der „List der Vernunft".

Digitized by Google

standteile", „Bestimmungsstücke", „Verrichtungsträger" des gesellschaftlichen Ganzen.[1]

5. Anders als bei Hegel liegt die Sache bei Platon und Aristoteles. Nur im Hinblick auf die Möglichkeit der Verwechselung mit Hegels Auffassung seien über diese Beiden ein paar Worte gesagt. Weder bei Aristoteles, noch auch bei Platon gibt es so etwas wie eine Sphäre des objektiven Geistes, in welche die Individuen als Akzidenzien eingegliedert wären. Bei Beiden ist das Individuum das Substanzielle, dem gemäß sich der Staat gestaltet. Platon läßt den Staat sich genau gemäß der Gliederung der Einzelseele gliedern. Der Staat ist der Mensch im Großen. Nur im Staate vermag sich das Gute zu verwirklichen. Dazu kommt dann freilich, daß der nach dem Vorbild der Seele gegliederte Staat (wie die allbekannten Einrichtungen des Platonischen Staates beweisen) in die Freiheitssphäre des Individuums in gewalttätiger, einschnürender Weise eingreift. So ist bei Platon der Mensch einerseits durch den Staat in seiner freien Tätigkeit auf das Äußerste gehemmt; anderseits darf man nicht sagen, daß der Staat bei ihm eine objektive Geistessphäre bilde und das Individuum ihr einverleibt wäre. Aristoteles wieder sieht in dem Menschen das *φύσει πολιτικὸν ζῶον*, das seiner Natur nach für den Staat bestimmte Lebewesen. Es heißt zwar bei ihm, daß der Staat der Natur nach früher als der Einzelne ist, wie das Ganze früher als der Teil ist. Aber dies bedeutet nicht etwa, daß der Staat eine metaphysische Wesenheit sei, in

[1] Othmar Spann, Der wahre Staat (1921), S. 22, 43, 50 und oft. — Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre, S. 117 f. Für Spann steigert sich der Einzelne, wenn er ihn im Sinne des Individualismus faßt, zu einer äußersten Einseitigkeit: zum „absolut Einsamen", zum absolut Verbindungslosen. Jede maßvollere, einsichtsvollere Auffassung vom Individualismus erscheint ihm als „lauwarm und schwächlich".

Digitized by Google

der das Individuum ein bloßes Moment wäre; sondern es soll damit nur gesagt sein, daß der Staat das organische Ganze ist, innerhalb dessen das Individuum erst seine sittliche Bestimmung gewinnt. In jedem Individuum ist der Natur nach eine ὁρμή auf die Staatsgemeinschaft zu finden.[1] Von gewalttätigen Eingriffen des Staates in die Freiheitssphäre des Individuums hält sich der Aristotelische Staat völlig frei.

13
DAS UNENDLICHE ALS TRANSZENDENT DEM ENDLICHEN

1. Es war bisher von Überindividuellem in mehrfacher Bedeutung die Rede; noch nicht aber im Zusammenhange von dem Überindividuellen höchsten Ranges, von dem Urwesen, dem absoluten Geist, von Gott. Wer eine Philosophie der Individualität geben will, darf an dem Weltgrunde nicht vorübergehen. Ja hier allererst, in ihrem Verhältnis zum Absoluten, entscheidet sich die Frage nach Wesen, Sinn und Wert der Individualität. Selbst wenn wir zu dem Ergebnis kämen, daß wir hierüber nur sehr wenig zu sagen wissen oder uns vielleicht sogar jedwedes Wissen versagt ist, müßte doch die Frage nach dem Verhältnis des Ich zum Absoluten mindestens aufgeworfen und der Versuch einer Beantwortung gemacht werden. Sollte dieser Versuch rein negativ ausfallen, so wäre die Ablehnung der höchsten prinzipiellen Fragen hinsichtlich der Individualität mindestens ein wissenschaftlich begründeter Satz.

Gewöhnlich spricht man von der Immanenz des Endlichen im Unendlichen und des Unendlichen im Endlichen so, als ob diese Immanenz ein Verhältnis wäre, das ohne

[1] Aristoteles im 2. Kapitel des 1. Buches der Politik (1253 a, 2, 18 f., 29).

Digitized by Google

innere Schwierigkeit zu Stande kommen könne. Es hat den Anschein, als gelte es nur, sich zu einem vorurteilslosen, mutigen Denken aufzuraffen. Dann werde man sofort die Fadenscheinigkeit der in den Glaubenssätzen der Kirchen gelehrten und von einigen rückständigen Philosophen immer noch verteidigten Transzendenz einsehen. Jeder Klardenkende werde es wie eine Erlösung empfinden, wenn er sich des Ballastes der Transzendenz entledigt habe. Die Denkweise der Immanenz allein sei eines freien Geistes würdig. So geht denn auch die bei weitem überwiegende Meinung des sogenannten „gebildeten" Publikums darauf hinaus, daß Vorstellungen im Sinne der Immanenz und des Pantheismus den fortgeschrittenen modernen Menschen kennzeichnen, während Alles, was nach Transzendenz und Dualismus klingt, von zurückgebliebener, altmodischer Geistesverfassung zeuge. Ein Göttliches, das dem Endlichen und Menschlichen innewohnt, läßt man sich etwa noch gefallen. Dagegen schämt man sich, die Rede von einem der Welt gegenüber stehenden persönlichen Gott überhaupt nur ernst zu nehmen.

Selbstverständlich soll nun, wenn ich im Folgenden auf die Seite der Transzendenz trete, damit nicht gesagt sein, daß alle Vertreter der Immanenz leichten Sinnes, ohne strenge und tiefe philosophische Arbeit, zu ihrem Immanenz-Bekenntnis gelangt sind. Man braucht etwa nur an Spinozas Ethik oder Schleiermachers Reden über die Religion oder Schellings Identitätsphilosophie oder auch an die christliche Glaubenslehre von David Friedrich Strauß oder Ludwig Feuerbachs Wesen des Christentums zu denken, um Forscher vor Augen zu haben, die es sich mit Gewinnung ihrer immanent gerichteten Weltanschauung wahrlich nicht leicht gemacht haben. Die Erlösung, die ihnen

Digitized by Google

die Durchführung des Immanenz-Gedankens brachte, ist auf schwere und verwickelte Gedankenarbeit gegründet.

2. Will man Immanenz und Transzendenz gegeneinander abwägen, so muß man sich zu allererst den Gegensatz von Endlich und Unendlich (und damit implizite: von Ich und dem Urwesen) in seiner vollen Schärfe zu Bewußtsein bringen. Zuvor sei bemerkt, daß ich das Unendliche in positivem Sinne verstehe; nicht also als beliebig weit fortsetzbares Endliches, als endlose Reihe des Zeitlichen, Räumlichen, Materiellen, sondern als in sich Unendliches, als in sich absolut geschlossene, in sich zurückgehende Innerlichkeit. Das Positiv-Unendliche weist in keiner Richtung und Hinsicht über sich hinaus, sondern nur in sich hinein. Das Endlose besteht aus lauter Endlichkeiten, nur eben in nirgends und niemals ein Ende nehmender Weise. Das Unendliche dagegen ist schlechtweg Negation des Endlichen, das schlechtweg Andere gegenüber dem Endlichen.

So verstanden bildet das Unendliche einen Gegensatz von geradezu unvergleichlicher Art zum Endlichen. Dieser Gegensatz betrifft nicht irgendwelche Qualitäten des Seienden, wie wenn ich Bewegungserscheinungen und Seelisches oder Bewußtes und Unbewußtes einander gegenüberstelle; sondern er geht auf das Sein als solches, auf das, was da existiert, auf das Substanzielle in seiner endgültigen Letztheit. Es kann im Seienden keine tiefere Kluft aufgerissen werden als zwischen Endlichem und Unendlichem.

Man bedenke Folgendes. Es gelte, so nehme ich an, das Seiende sachgemäß einzuteilen. Wäre dies wohl eine sachgemäße Einteilung, wenn man mit der Zweiteilung des Seienden etwa in Seelisches und Körperliches oder in Bewußtes und Unbewußtes oder auch in Rationales und Irrationales beginnen und dann hinzufügen wollte, daß man

Digitized by Google

im weiteren Verlauf des Einteilens auf den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen stoßen werde? Sicherlich nicht; denn der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen greift weit tiefer in das Sein als solches hinein als die angeführten anderen Gegensätze. Der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen steht zuoberst. Nachdem das einteilende Verfahren das Unendliche vom Endlichen abgetrennt hat, kann die Einteilung des endlichen Seins vorgenommen werden, wobei die genannten drei Gegensatzpaare (wozu noch andere kommen mögen; was hier nicht zu untersuchen ist) eine entscheidende Rolle spielen werden. Man sieht: der Gegensatz von Endlich und Unendlich dringt wie kein anderer in die Substanz des Seienden ein und bringt die prinzipiellste, nicht zu überbietende Scheidung darin hervor.

3. Es ist hiernach ausgeschlossen, daß Unendliches und Endliches, Gott und Ich substanziell Eins werden. Sicherlich haben schon Unzählige aus den bekannten Worten des jugendlichen Schleiermacher[1]: „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion", andachtsvolle Beseligung gezogen; aber kritisch betrachtet läßt sich dieser Satz, so erhaben er ist, nicht halten. Weder kann das unendliche Urwesen das Ich derart in sich schließen, daß dabei das Ich substanziell das Ich bleibt; noch auch vermag das Ich Gott in sich derart aufzunehmen, daß Gott substanziell Gott bleibt. Wenn gesagt wird, daß das Ich in Gott versinkt, in Gott untergeht, so bedeutet dies in Wahrheit, daß dieses so versinkende und untergehende Ich überhaupt nicht mehr ein Ich ist. Und wenn gesagt wird, daß das Ich wahrhaft Gott in sich trägt, „vergottet" ist, so bedeutet dies in Wahrheit,

[1] Schleiermacher, Reden über die Religion (Schlußworte der 2. Rede).

Digitized by Google

daß sich das Ich, indem es dies glaubt, in Selbsttäuschung befindet. Solange Gott Gott und Ich Ich bleibt, können beide nicht in ihrem substanziellen Wesen Eins werden. Wofern man für dieses substanzielle Einswerden die Bezeichnung „mystisch" gebraucht, so ist hiernach die mystische Einheit von Gott und Ich für unmöglich erklärt. Besonders durch die griechische Patristik geht die Lehre von der Vergottung (θέωσις) als ein charakteristischer Zug. Später ragt hierin besonders Scottus Eriugena hervor; weiterhin im zwölften Jahrhundert vor allem Bernhard von Clairvaux, der auf dem Wege der Ekstase die Seele zur „deificatio" gelangen läßt. Fast zwei Jahrhunderte später ist es die Mystik Meister Eckharts, die in kühnem Denken und heißer Sehnsucht mit dem Problem ringt, die Einzelseele mit Gott substanziell Eins werden zu lassen. Diese „Vergottung" kann nach Eckharts ausdrücklichen Worten nur so geschehen, daß die Seele ihre Individualität vernichtet, ihr eigenes Selbst aufgibt, von sich frei wird. Zugleich aber geht aus seinen Beschreibungen hervor, daß die Seele sich in diesem Einigungsvorgang doch als ein Rest von Individualität zurückbehält. Denn sonst wäre ja nichts da, von dem die Vergottung erlebt werden könnte. Es ist eben etwas in sich Unmögliches, was Eckhart verwirklicht sehen will. Und ähnlich liegt die Sache bei Spinoza. Indem er den Einzelwesen ihre Selbständigkeit gänzlich nimmt und sie zu nichtigen Modi herabsetzt, taucht er sie in Gott als ihre Substanz hinein. Aber dieses Hineingetauchtwerden in die Substantia ist ebendamit zugleich ein Herausgestoßenwerden aus der Substantia. Denn unmöglich kann die unendliche Substanz das den nichtigen, schlechtweg unsubstanziellen Modi immanente Substanzielle sein. Was Substanz im höchsten Sinne ist, kann unmöglich schlecht-

Digitized by Google

weg Unsubstanzielles in sich schließen. Besonders aber tritt die Schwierigkeit, in die Spinoza gerät, in dem Begriff des ewigen Modus hervor. Die Seele gelangt zur vollen Einheit mit Gott durch die intuitive Erkenntnis. Diese aber erreicht die Seele nur, indem sie aus einem zeitlichen zu einem ewigen Modus wird. Als ewiger Modus existiert sie im intellectus infinitus. Damit ist gesagt: die Seele muß, um mit Gott Eins zu werden, ihre Endlichkeit, ihre Ichheit abtun. Nur unter Preisgabe der Ichheit kann die Seele in die Substanz Gottes eintreten. Für das Ich ist Gott ein substanziell Transzendentes. Unter den Philosophen der Gegenwart hat sich besonders Scheler in seinem Werke „Vom Ewigen im Menschen" gegen die „falsche Behauptung verstiegener Mystik und des Pantheismus" gewendet, daß es eine „reale Einigung" der menschlichen Person mit der göttlichen gebe.[1]

4. Bisher habe ich von dem Endlichen nur ganz im allgemeinen gesprochen. Fassen wir nun ins Auge, durch welche besonderen Züge die Endlichkeit des Ich in Erscheinung tritt, so steigert sich die überzeugende Kraft des Satzes, daß zwischen dem Endlichen und Unendlichen kein substanzielles Immanenzverhältnis bestehen kann. Allerbekanntestes gilt es sich zu vergegenwärtigen. Tausendfältig ist die Abhängigkeit des Ich nicht nur von dem eigenen Leib und seiner materiellen Umwelt, sondern auch von den anderen Ichen und den sozialen Verhältnissen. Und zwar ist diese Abhängigkeit bei weitem nicht immer bedeutsamer, sinnvoller, in die Tiefe weisender Art, wie etwa

[1] Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung (1921), S. 633 und sonst. Die Einwände, die Scheler in diesem Werke gegen den Pantheismus erhebt (S. 286 ff., 434 ff., 486 ff., 688), erscheinen mir als höchst beachtenswert.

Digitized by Google

dort, wo es sich um ein für die eigene Persönlichkeit wichtiges, in ihre Entwicklung eingreifendes, vielleicht tragisches Erlebnis handelt. Sondern ungleich zahlreicher sind die Abhängigkeiten von nichtigen, erbärmlichen Zufälligkeiten. Läppische, alberne Kleinigkeiten können Weihevolles durchkreuzen. Hart neben dem Reinsten und Erhabensten lauert Schmutziges und Tierisches. Jede Stunde kann uns Nadelstiche und Püffe der Umwelt bringen. „Die Tücke des Objekts" — mit dem „Auch Einer" zu reden — ist im Stande, das Leben gründlich zu verbittern. Leben heißt: sich auf Schritt und Tritt den verschiedenartigsten Abhängigkeiten fügen und anpassen. Auch wenn aus gewissen Abhängigkeiten wie aus Essen, Trinken, Schlafen, Geschlechtsleben starke Annehmlichkeiten und Genüsse gezogen werden, so bleiben es eben doch Abhängigkeiten, in denen sich die höchst endliche Natur unseres Ich kund tut. Und ferner denke man an die wunderlichen und absurden Sprünge und Launen unseres Vorstellungs- und Trieblebens. Wie oft werden wir nicht von dummen, ja schmutzigen Vorstellungen und Regungen geplagt, die unser besseres, wahrhaftes Selbst weit von sich weist, und die uns dennoch belästigen. Wir sind an alle diese Endlichkeiten so gewöhnt, daß sie uns meistens in ihrer prinzipiellen, weltanschaulichen Bedeutung überhaupt nicht zu Bewußtsein kommen. Erst wenn etwa durch Überschwemmung, Erdbeben, Vulkanausbruch eine ungeheuerliche Menge von Menschen zu Grunde gegangen ist, oder wenn ein Unglück, das uns selbst jederzeit begegnen kann, wie etwa eine Zugentgleisung, eine ungewöhnlich große Zahl von Opfern gefordert hat, oder wenn ein großer, genialer, segensreich wirkender Mensch auf jämmerliche Weise vom Schicksal zertreten wurde, pflegt man sich bestürzt auf die

Digitized by Google

Preisgegebenheit des Menschen und auf die Macht des Sinnlosen im menschlichen Leben zu besinnen.

Wer sich dies Alles vergegenwärtigt, dem dürfte es einleuchten, daß das Absolute, schlechtweg Unabhängige, in sich Unendliche unmöglich seiner Substanz nach mit dem erschreckend-endlichen Ich Eins werden könne. Das Ich steht und fällt mit den unzähligen Endlichkeiten, die ihm anhaften. Man darf nicht sagen: natürlich müsse das Ich als befreit von der langen Schleppe seiner Gebrechlichkeiten und Kläglichkeiten gedacht werden; nur das dann übrig bleibende Ich sei dem Unendlichen substanziell-immanent. Denn erstlich gehören alle diese endlichsten Endlichkeiten dermaßen zu unserem irdischen Ich, daß das Ich niemals ohne sie existiert. Selbst in den erhabensten, feierlichsten Augenblicken meines Lebens kann ich von Hustenreiz oder dem Druck eines zu engen Kleidungsstückes belästigt oder von einem albernen Einfall überfallen werden. Sodann aber ist das Ich, das übrig bleibt, nachdem man es von seinen nichtigsten, beschämenden Endlichkeiten losgelöst hat, doch immer noch endliches Ich. Nur der äußerste Hof von Endlichkeit wäre ihm genommen. Es bliebe also Alles, was vorhin prinzipiell über die Unmöglichkeit einer substanziellen Einheit des Endlichen und Unendlichen gesagt wurde, auch dann noch vollauf bestehen.

5. Nur die substanzielle Einheit von Endlichem und Unendlichem, von Ich und Gott ist abgewiesen, nicht die Einheit überhaupt. Es gibt auch eine Einheit der Gemeinschaft, des geistigen Zusammenlebens, des innerlichen Verkehres, des Sicheinfühlens ineinander. Wie dort die Einheit unter der Kategorie der Substanz, so steht sie hier unter der Kategorie der Kausalität, des Auswirkens und

Digitized by Google

Empfangens. Der Fromme fühlt in sich das Wirken, Walten, Leben Gottes. Gott bleibt dabei in seiner Substanz transzendent; in seinen Funktionen dagegen ist er dem Ich immanent. An Stelle der substanziellen ist eine funktionelle Einheit von Gott und Ich getreten.

Damit ist das religiöse Erleben in keiner Weise gefährdet oder auch nur gehemmt. Es zeigt nur eine andere Färbung, ein anderes Gepräge als beim Mystisch-Frommen. Liebe, Ehrfurcht, Anbetung, Erhöhung und Heiligung des eigenen Selbst: dies Alles ist auf beiderlei Boden möglich, mag die Einheit mit Gott substanziell oder funktionell gedeutet werden. Und ebenso darf sowohl auf dem Boden der immanent wie der transzendent gerichteten Frömmigkeit gesagt werden, daß Gott seine Liebe, seine Gnade dem Menschen zu fühlen gebe, sich ihm kund tue, sich ihm offenbare. Ja, es kommt im zweiten Falle — bei funktioneller Deutung — zu bedeutend gestaltenreicherer Entfaltung der religiösen Gefühle. Anbetung, Erlösungssehnsucht, Vertrauen, Dankgefühl können bei immanenter Frömmigkeit nur unter mancherlei Umdeutungen entspringen. Doch es ist Sache der Religionsphilosophie, auf die Entfaltung des religiösen Gefühlslebens einzugehen.

6. Nur auf eine einzige charakteristische Seite an dem transzendent gerichteten religiösen Gefühl will ich hinweisen. Das Verhältnis zu Gott kennzeichnet sich durch eine eigentümliche Gegensätzlichkeit und Spannung, die doch als einfache in sich zusammengehende Einheit gefühlt wird. Wir fühlen Gott als fernen und zugleich als unmittelbar nahen. Die Liebe zum unendlich Fernen ist zugleich eine Liebe zum Allernächsten. Wir blicken zu Gott als einem Übererhabenen empor und haben ihn zugleich unmittelbar in uns. Das fromme Gefühl ist beides: unaussprechliches

Digitized by Google

Sehnen in die Sphäre des Unendlichen hinauf und das tiefberuhigte Gefühl des schlichten Habens. Und diese beiden Weisen gehen reibungslos, ohne sich zu hemmen, geschweige denn zu zerstören, in gefüllte Einheit zusammen. In dem religiösen Gefühl der immanenten Art dagegen (wenn es konsequent ist und nicht in einer Nebenströmung Gott doch auch in die Transzendenz hinaufgerückt wird) gelangt diese innere Gegensätzlichkeit und Spannung nicht zur Entwicklung.

7. Es ist gefühlsmäßig verständlich, daß sich denkende Menschen von starker und leidenschaftlicher Frömmigkeit unter dem Eindruck des Gedankens, welch eine namenlos weite Kluft zwischen dem kläglich endlichen Ich und Gott dem Unendlichen klaffe, daran nicht genug tun können, Gott solche Bezeichnungen beizulegen, die ihn über alles Bezeichenbare überschwenglich weit hinausrücken. So ist es bei den Neuplatonikern: schon bei Plotinos ist das Urwesen nicht nur übervernünftig, sondern auch überseiend; Iamblichos rückt es auch über das Eine und das Gute in eine noch fernere, schlechtweg namenlose Sphäre hinauf; und ebenso ist bei Proklos das Urwesen über Sein, Einheit, Ursächlichkeit, Güte unendlich erhaben. Aus den Anfängen des Mittelalters kann an Pseudo-Dionysios erinnert werden, der sich darin nicht genug tun kann, die überwesentlich übererhabene Übergottheit in ihrer über allen Verstand erhabenen Heimlichkeit zu kennzeichnen.[1] In der Kabbala erscheint Gott als der Verborgene der Verborgenen, ja als das Nichts. Auch bei Meister Eckhart tritt hinter der Immanenz eine höchst gesteigerte Transzendenz hervor: Gott ist ein Nichts, Nichtgott, Nichtgeist, Nichtperson.

[1] Matthias Baumgartner in Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie; Bd. II, 10. Aufl., S. 181.

Digitized by Google

Ich führe diese Übersteigerungen der Transzendenz an, um eine kritische erkenntnistheoretische Bemerkung daran zu knüpfen. Das Transzendente ist dem Denken keineswegs prinzipiell entrückt. Das Denken schließt Begriffe in sich, denen auch das Transzendente unterliegt. Begriffe beispielsweise wie „Sein", „Einheit", „Geist", „Vernunft", aber auch „Selbstbewußtsein", „Person" sind in ihrer Geltung keineswegs auf das Immanente eingeschränkt. Es steht prinzipiell nichts im Wege, sie auf das Transzendente anzuwenden. Die Sache liegt nicht so, daß durch das Wesen des Transzendenten als solchen der Ausschluß dieser Begriffe aus dem Transzendenten gefordert wäre. Sondern es kommt auf die jeweiligen Erwägungen der Metaphysik an: wenn wir durch metaphysische Gedankengänge mit Notwendigkeit oder überwiegender Wahrscheinlichkeit oder auch nur vermutungsweise etwa zu dem Ergebnis geführt werden, daß das Urwesen als Geist, als Selbstbewußtsein, als Person existiere, so darf nicht der prinzipielle Einwand entgegengestellt werden: diese Begriffe seien unpassend für die Erfassung des Transzendenten. Es wird nur vorsichtiger Weise geboten sein, den Zusatz „nach Analogie" hinzuzufügen. Auch wenn solche Begriffe wie Vernunft, Wille, Geist auf ein immanentes Urwesen angewandt werden, so kann dies immer nur im Sinne der „Analogie" geschehen.

Selbstverständlich setze ich hier überall voraus, daß die transsubjektive Gültigkeit der Denknotwendigkeit anerkannt sei. Wer diese leugnet, für den ist auch eine rein immanent gerichtete Metaphysik ein Ding der Unmöglichkeit.

8. In meiner Jugend war es mir unter dem mächtigen Einfluß Hegels eine — ich darf ohne Übertreibung sagen —

Digitized by Google

heilige Überzeugung, daß aus der Philosophie alle Transzendenz und aller Dualismus zu tilgen sei und Immanenz und Pantheismus an ihre Stelle zu treten haben. Ich bekannte mich zu dem Satze, mit dem David Friedrich Strauß sein Werk „Die christliche Glaubenslehre" schließt. Die Transzendenz, das Jenseits, so heißt es dort, sei in allen Gestalten der Eine Feind, den die spekulative Kritik zu bekämpfen und zu überwinden habe. Befriedigung für das Denken, Heil für die Menschheit schien mir nur in der Richtung auf Immanenz und Pantheismus zu liegen. Auch die Gedankenwelt Friedrich Theodor Vischers wirkte auf mich in der gleichen Richtung. Nur langsam brach sich bei mir die Einsicht Bahn, daß die Bezeichnungen „Transzendenz" und „Dualismus" keineswegs notwendig einen Tadel mit sich führen, daß es vielmehr ganz auf die Eigenart des Problems ankomme. Es gibt Probleme, die dualistisch und transzendent, und andere, die immanent gelöst werden müssen. Was nun im besonderen das Urwesen betrifft, so wurde für mich der Gesichtspunkt entscheidend, daß, wenn man in das substanzielle Sein des unendlichen Wesens die Sphäre des Endlichen hereinzieht oder umgekehrt das Unendliche substanziell in das Endliche aufnimmt, hiermit ein Bruch und Widerspruch in dem Urwesen entstehen würde. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen könne sonach nur bedeuten, daß das Unendliche funktionell im Endlichen gegenwärtig sei.

Freilich bleibt dann immer noch die Frage übrig, wie es denn komme, daß das unendliche Urwesen ein Reich des Endlichen, also eine ihm so durch und durch entgegengesetzte Sphäre, entstehen lasse. Ja, liegt hierin nicht geradezu ein Widerspruch? Kann das Endliche eine Wesensauswirkung des Unendlichen sein? Wie sollte End-

Digitized by Google

liches dem Unendlichen wesensnotwendig entströmen können? Dies mag in der Tat ein Widerspruch sein. Allein schon indem ich so frage, stelle ich mich auf den Standpunkt des Pantheismus oder des Panentheismus. Anders dagegen steht die Sache auf dem Boden des Theismus. Nach der Auffassung des Theismus gibt es kein Hervorfließen, kein Entströmen einer endlichen Sphäre aus dem Urgeiste. Sondern das Endliche ist durch den Willen des Urwesens gesetzt, geschaffen. Darin aber liegt kein Widerspruch. Warum sollte das Urwesen nicht eine Sphäre schaffen können, die an Seinsqualität und Seinswert tief unter ihm liegt? Es kommt offenbar nur auf den Zweck, den Plan, den „Sinn" an, der das Urwesen bei seinem Schaffen bestimmt.

Doch damit berühre ich eine Frage, die über den Gegenstand dieses Kapitels weit hinausgreift. An einem späteren Orte werde ich dieser Frage näher zu treten versuchen.

14

GEDANKEN ÜBER DEN URSPRUNG DES ICH: DIE FRAGE VON IMMANENZ UND TRANSZENDENZ, NATÜRLICHEM ENTSTEHEN UND SCHÖPFUNGSAKT

1. Schon im sechsten Kapitel habe ich von dem Ursprung des Ich in einem gewissen Sinne gehandelt. Wir sahen: das phänomenale empirische bewußte Ich wird von einem überempirischen unbewußten Ich getragen. Diese Frage gelte uns als erledigt.

Uns soll im Folgenden die Frage beschäftigen, was von dem Ursprunge des Gesamt-Ich, das heißt: des überempirisch unterbauten, von einer Seele getragenen Ich zu den-

Digitized by Google

ken ist. Vermögen wir etwas über die Entstehung der Seele zu sagen? Oder finden wir uns hier einem unergründlichen Geheimnis gegenüber?

I. Der Gedankengänge erste Reihe

2. Zwei Auffassungsmöglichkeiten stehen einander gegenüber: ich will sie als die immanente und als die transzendente bezeichnen.

Nach jener entsteht das Ich im natürlichen Kausalzusammenhange des Zeugungsvorganges. Zugleich mit dem Entstehen des neuen materiellen menschlichen Lebenskeimes entsteht auch das dazu gehörige Seelische, aus dem sich weiterhin das Ich entwickelt. Auf das Wie und Wann der Entstehung der seelischen Innenseite im Verlaufe der geschlechtlichen Vorgänge kommt es für uns nicht an. Uns interessiert einzig das Prinzipielle: die geschlechtliche Vereinigung der Eltern bringt das neue Individuum auch nach seiner seelischen Seite hervor.

Entscheidend für diese immanente Auffassung ist sonach, daß das Urwesen bei dem Entstehen des neuen Ich nicht selbständig hervortritt, sondern — wenn überhaupt ein Urwesen angenommen wird — dieses nur insofern bei dem Entstehen des Ich mitwirkt, als es in der endlichen natürlichen Ursachenverkettung gegenwärtig ist. Es verträgt sich also mit der immanenten Ansicht ganz wohl, daß die Natur als aus dem Urwesen quellend und strömend oder, unbildlich gesprochen, als Erscheinung des Urwesens angesehen wird. Das Urwesen ist dann der metaphysische Hintergrund wie der gesamten Körperwelt, so im besonderen auch der Zeugungsvorgänge und alles dessen, was sich daran schließt, also auch des werdenden neuen psychophysischen Individuums. Das Urwesen bildet

Digitized by Google

hierbei geradeso den Hintergrund wie bei Zerbröckelung von Gestein, bei Entstehung des Regens, beim Wachsen einer Pflanze aus dem Samen. Auch ist mit der immanenten Auffassung durchaus die Annahme vereinbar, daß das Reich der organischen Natur, also auch die geschlechtlichen Vorgänge im Sinne des Vitalismus gedeutet werden, also sich nicht in Mechanismen auflösen lassen. Denn der Vitalismus besagt nicht im entferntesten, daß der neue Lebenskeim seine Beseelung unmittelbar vom Urwesen her empfängt. Überhaupt hebt die teleologische Beteiligung des Urwesens an den Gestaltungen und Vorgängen der Natur keineswegs das, was ich die immanente Ansicht von der Entstehung der neuen Iche nenne, notwendig auf. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die teleologische Beteiligung des Urwesens darin bestünde, daß das Urwesen von sich aus leibfreie Iche entstehen ließe. Entscheidend, wie gesagt, ist nur dies, daß die Seelen nicht als unmittelbar aus dem Urwesen hervorgegangen angesehen werden dürfen. Im übrigen kann der sich zur „immanenten" Ansicht Bekennende Materialist, Mechanist, Pantheist sein; er kann den Wegen Haeckels oder Hegels, Spinozas oder Schopenhauers folgen.

3. Mit dem Dargelegten ist auch schon gesagt, worin die „transzendente" Ansicht besteht. Ihr zufolge können die Eltern nicht geradezu als die Hervorbringer der neuen Seele gelten. Diese ist vielmehr unmittelbar durch das Urwesen erzeugt. Hiernach wäre die geschlechtliche Vereinigung der Eltern nur die Ursache der Entstehung des neuen leiblichen Keimes. Mit diesem würde sich die Seele als ein unmittelbar vom Urwesen Erzeugtes irgendwie verbinden. Diese Erzeugung kann nun verschieden gedacht werden: entweder geradezu als ein Willensakt oder mehr in der

Digitized by Google

Weise einer innerlich notwendigen Wesensauswirkung. Auch dieses Sichauswirken aber dürfte nicht als ein blindes, zielloses Überströmen einer Lebensüberfülle angesehen werden; sondern es müßte ein von absoluter Vernunft und Weisheit durch und durch bestimmtes Sichauswirken des göttlichen Wesens sein. Wenn Plotinos sagt, daß der νοῦς die Weltseele und mit und in ihr die Einzelseelen „erzeuge", so liegt nicht die Vorstellung von einer bestimmte Willensakte vollziehenden „Person" zu Grunde. Ganz anders etwa bei Patristikern wie Origenes oder bei Scholastikern wie Petrus Lombardus, Thomas von Aquino und unzähligen anderen: hier wird das Entstehenlassen der Seelen in strengem Sinne als Schöpfung durch Gott verstanden. In diesem strengen Sinn bekennt sich auch Scheler in seinem Werke „Vom Ewigen im Menschen" zum Kreatianismus.[1] Von den nachkantischen Metaphysikern gehört Fichte hierher. Das absolute Ich geht nicht etwa erst durch die materielle Welt hindurch, um auf diesem Wege in die Vielheit der individuellen Iche auseinanderzugehen; sondern unmittelbar, rein von sich, spaltet sich das absolute Ich in die individuellen Iche.

4. Läßt sich nun in wissenschaftlichem Erwägen über dieses Entweder-Oder etwas sagen? Gibt es Anhaltspunkte

[1] Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen. Erster Band (1921), S. 124, 167 f., 191, 558. Er spricht von der „gottgeschaffenen und zu Gott hinbestimmten, selbständigen, freien Individual- und Personalseele". — Driesch hält es wenigstens für möglich, daß die Seele bei ihrer Verbindung mit dem Leibe aus einer überzeitlichen Sphäre in die Zeitlichkeit eintrete, um mit dem Tode wiederum in Zeitlosigkeit zurückzutreten (Wirklichkeitslehre, 2. Aufl., S. 331 f.; Grundproblem der Psychologie, S. 232). Hiermit ist als möglich angenommen, daß die Seele dem überzeitlichen Urwesen irgendwie entstamme. — Vgl. auch Hermann Lotze, Metaphysik (1879), S. 488 f.: das Absolute erzeugt innerlich unzählige endliche Wesen.

Digitized by Google

für das Denken, durch die es wenigstens mit überwiegender Wahrscheinlichkeit in die eine oder die andere der beiden Möglichkeiten gewiesen würde? Oder fehlt es an solchen Anhaltspunkten gänzlich? Keinesfalls will ich mich durch solche Reden wie „Es sei altmodisch", „klinge nach Bibelglauben", „sei Rückfall ins Mittelalter" von vornherein zu Ungunsten der transzendenten Hypothese stimmen lassen.

Zunächst springen vielleicht zwei schwerwiegende Schwierigkeiten in die Augen, die der transzendenten Annahme entgegenstehen. Wenn die Iche unmittelbar im Urwesen ihren Ursprung haben, und wenn auf der anderen Seite der geschlechtliche Vorgang und so auch das Werden des neuen Menschenkeimes nach natürlicher Kausalität verläuft, so scheint jedesmal ein transzendenter Eingriff von Nöten zu sein, wenn sich eine gottentstammte Seele mit einem bestimmten Menschenkeime verbindet. Ein bestimmter Zeugungsvorgang wäre die causa occasionalis für das Hervortreten des Urwesens; dieses Hervortreten aber wäre die causa realis für die Verbindung dieses Ich mit diesem leiblichen Keime.

Dazu kommt dann als weitere Schwierigkeit die Frage, nach welchem Ausleseprinzip sich die Zuordnung der unzähligen Iche zu den leiblichen Menschenkeimen vollziehe. Schon auf Grundlage der Vererbung muß angenommen werden, daß jedes befruchtete Ei günstigere oder ungünstigere Triebkräfte für die Entwicklung des neuen Menschenwesens in sich schließt. Im befruchteten Ei liegen Anlagen für Gesundheit und Krankheit, für bestimmte Fähigkeiten und Talente, für bestimmte Richtungen des Trieblebens. Die Entwicklung der hinzutretenden Seele hängt, auch wenn man die Macht des freien Willens noch

Digitized by Google

so hoch anschlägt, doch in entscheidendem Maße von der Mitgabe ab, die der neue Menschenkeim auf Grund der Vererbung und der zufälligen Umstände beim Zeugungsakte gleichsam auf den Weg bekommen hat. Es scheint unmöglich zu sein, sich eine haltbare Vorstellung darüber zu bilden, nach welchem Kriterium von transzendenter Seite her darüber entschieden werden solle, ob dieses Ich einem gesunden oder kranken, kräftigen oder schwächlichen, einem auf wildes oder glücklich gestimmtes Triebleben angelegten, einem zu geistiger Arbeit befähigten oder ungeeigneten Menschenkeime zuzuordnen sei. Man kann in ein wahres Gedankenwirrsal verwickelt und davon betäubt werden, wenn man sich in die Fragen und Konsequenzen vertieft, die sich im Gefolge der beiden bezeichneten Schwierigkeiten einfinden.

5. Nun stößt man aber auch auf der Seite der Immanenz auf sehr erhebliche Schwierigkeiten. Die geschlechtlichen Vorgänge verlaufen nach natürlicher Kausalität. Das Ich dagegen gehört der Sphäre der Freiheit an. Das Ich — so sagten wir auf Grund der intuitiven Selbsterfassung und metaphysischer Erwägungen (S. 75 ff.) — ist selbstschöpferisch: es erschafft sich die Kraft, sich das Sollen zum Gesetz zu machen. Wie soll es nun möglich sein, daß der rein leibliche Vorgang des Zeugens und Befruchtens ein Wesen hervorbringt, das der natürlichen Kausalität entrückt ist, das im strengen Sinne freiwollend, freitätig ist? Wie soll es möglich sein, daß ein rein naturgesetzlich verknüpfter Verlauf eine metaphysisch gänzlich andersartige Existenz erzeugt? Kurz: wie soll aus natürlicher Kausalität Freiheit hervorgehen? Das Denken scheint zu verbieten, eine solche Hypothese zu befürworten. Man darf sich hier auf den Grundsatz des Descartes berufen, daß das, was

Digitized by Google

mehr Realität in sich enthält, unmöglich etwas zur Ursache haben kann, was weniger Realität hat.[1]

Zu dem gleichen Ergebnis gelangt man, wenn man am Ich ins Auge faßt, daß es seinem Wesen nach dazu bestimmt ist, die inneren Werte, die Selbstwerte, das unbedingt Wertvolle zum Gegenstande seines Strebens, Wollens und Vollbringens zu machen. Wie soll es möglich sein, daß aus natürlicher materieller Kausalität ein Keim entspringt, zu dessen innerstem Wesen die Richtung auf Werte, und zwar nicht etwa nur auf das Angenehme und Nützliche, also Werte relativer Art, sondern auf absolute Werte, auf Selbstwerte gehört? Und auch abgesehen von den Werten wohnt dem Ich ein Zug nach dem Unbedingten, Unendlichen hin wesenhaft inne. Wie soll eine Reihe von durch und durch endlichen, bedingten Gliedern ein Existierendes hervorbringen, das die Tendenz auf das Unendliche und Unbedingte hin wesensgesetzlich in sich trägt? Hiermit haben wir zwei Gedankengänge gewonnen, die zu fordern scheinen, daß die Iche unmittelbar dem Urwesen entstammen.

II. Der Gedankengänge zweite Reihe

6. Jetzt will ich die Frage vom Sinn des Lebens, der Menschheitsentwicklung, der Welt heranziehen und sehen, was sich unter dem Gesichtspunkt dieser Frage über unser Immanenz- und Transzendenz-Problem sagen läßt.

Wer von der Überzeugung erfüllt ist, daß sich in Leben und Entwicklung der Menschheit „Vernunft" verwirkliche oder, um an die Stelle des Hegelschen Ausdrucks das jetzt

[1] Descartes in der dritten Meditatio; ebenso im ersten Buch der Principia philosophiae.

Digitized by Google

allgemein übliche Wort zu setzen, sich darin ein „Sinn" zur Erscheinung bringe, wird sich eingestehen müssen, daß einer der stärksten Einsprüche hiergegen in folgenden zwei Feststellungen liegt. Erstlich besteht, vom Standpunkt der natürlichen Kausalität aus betrachtet, kein sinnvoller Zusammenhang zwischen dem Ich und dem zu ihm gehörenden Leib. Und zweitens entbehren die in das Erdendasein eintretenden neuen Iche, vom Standpunkt der natürlichen Kausalität aus betrachtet, gleichfalls jedes sinnvollen Zusammenhanges miteinander.

Was das Erste betrifft, so hat man nicht etwa nur daran zu denken, wie unzählige Male wir davon erschüttert sind, daß ein außerordentlicher Geist an einen gebrechlichen, kurzlebigen, entwicklungshemmenden Leib gekettet ist, während minderwertige, tierisch geartete Seelen oft in wohlgeratenen, kraftstrotzenden Leibeshüllen hausen; sondern man muß sich ganz abgesehen von solchen äußersten Fällen vergegenwärtigen, daß ganz allgemein die Paarung von Leib und Seele im neuen Menschenkeime von den unberechenbaren Umständen bei Zeugung und Schwangerschaft abhängt. Gemessen an Vernunft und Sinn, ist es der blinde Zufall, der jedesmal die Paarung der leiblichen und der seelischen Diesheit zu Stande bringt. Und wo einmal Leib und Seele sinnvoll zusammenpassen, so ist dies eben auch ein — wenngleich glücklicher — Zufall. Wer das Sinnvolle in Leben, Entwicklung, Kultur glaublich machen will, darf an der Paarung der leiblichen und der seelischen Diesheit nicht vorübergehen, sondern muß in diese Tiefe greifen und sich mit dem von hier aus sich erhebenden gewichtvollen Einspruch auseinandersetzen. Es sind geradezu die Lebenswurzeln der Kultur, die von der stupidesten Sinnlosigkeit beherrscht sind — immer vorausgesetzt,

Digitized by Google

daß man die Paarung von Leib und Seele vom Standpunkt der natürlichen Kausalität aus ansieht.

In zweiter Hinsicht handelt es sich darum, daß die neuen Individuen, die im Ablauf der Zeiten zum Zusammenleben, Zusammenstreben, Zusammenwirken jeweilig im Erdendasein erscheinen und bestimmte Volks- und Kulturtypen hervorbringen, wiederum vom Standpunkt der natürlichen Kausalität aus angesehen, einen zusammenhangs- und sinnlos zusammengeratenen Haufen bilden. Die in den zeugenden und gebärenden Menschen treibende, wogende Lebensflut wirft ununterbrochen eine zahllose Fülle Neugeborener auf den Strand des irdischen Daseins.

Offenbar ist dieser zweite Gesichtspunkt unmittelbar durch den ersten gegeben. Wenn die Paarung der leiblichen und der seelischen Diesheit lediglich von den Zufälligkeiten der geschlechtlichen Vorgänge abhängt, so ist damit zugleich gesagt, daß das Erscheinen der Neugeborenen auf der Oberfläche dieses Planeten nichts von dem Charakter des Für-einander-Seins hat, keine in sich gehaltene Ganzheit, sondern eine sinnlose Summe darstellt.

Sonach liegt die Sache folgendermaßen. Für den Standpunkt der Immanenz (wonach die neuen Iche lediglich den geschlechtlichen Akten ihr Dasein verdanken) trägt die Lebensgrundlage aller Kultur, der ganzen geistigen Entwicklung der Menschheit den Charakter der Sinnlosigkeit. Aus einem von lauter geschlechtlichen Zufälligkeiten beherrschten Lebensuntergrund würde dann das Reich des Geistes hervorgehen.

7. Zu der dargelegten Sachlage kann man in doppelter Weise Stellung nehmen. Man kann sagen: die dargelegte Sinnlosigkeit der vitalen Grundlage des Geisteslebens ist eine Tatsache. Denn es kann nicht geleugnet werden, daß

Digitized by Google

mit den neuen Lebenskeimen auch die Seelen ausschließlich das unmittelbare Erzeugnis der geschlechtlichen Vorgänge sind. Damit habe man sich abzufinden. Man dürfe daher nicht zögern, die Konsequenz zu ziehen, daß entsprechend der Sinnlosigkeit der vitalen Grundlage auch die geistigen Entwicklungen, die aus dieser Grundlage hervorgehen, alles objektiven Sinnes entbehren. Ich sage: „objektiven" Sinnes, weil es selbstverständlich jedem Subjekte unverwehrt ist, je nach seinen Bedürfnissen, Wünschen, Idealen in das an sich Sinnlose einen Sinn hineinzudeuten. Welchen Sinn aber auch immer man der geistigen Entwicklung der Menschheit, der Kultur, der Geschichte geben möge: dies ist immer in der Bedeutung des Als-Ob zu nehmen. Ein mehr als illusionärer Sinn ist völlig ausgeschlossen. Als radikaler Vertreter dieser Ansicht über Kultur und Geschichte mag etwa Theodor Lessing genannt sein.[1]

Jedem, der auf diesem Standpunkt steht, wird die tran-

[1] Nebenbei bemerkt, findet sich auch die Auffassung, daß aus der Sinnlosigkeit der Lebensgrundlage nicht so ganz geradezu die volle Sinnlosigkeit der geistigen Entwicklung der Menschheit folge. Ich denke besonders an Nietzsche. „Der Wille zur Macht", dieses in allen Gestalten des Seienden stürmende chaotische Getriebe, läßt, wie alles Übrige, auch die neugeborenen Menschentiere hervorgehen. Nichtsdestoweniger will Nietzsche ein festgegründetes Reich der Werte zur Geltung bringen. Der vitale Mensch, der im Grunde ein Raubtier ist, steigert sich zum „Übermenschen", zum „vornehmen" Menschen, zum „freien" Geiste, zum „dionysischen" Philosophen. Und auf dieser Höhe erschafft er der Welt einen Sinn. Kraft seines Willens, kraft seines „Befehles" stellt der „Philosoph" eine neue Tafel der Werte auf. Hierdurch wird dem geistigen Leben des Menschen Adel und Großheit zuteil. Freilich, so sagt der Kritiker, sind alle so geschaffenen Werte Einbildungen, Illusionen, Träumereien einiger besonders gearteter Individuen. Allein Nietzsche bemüht sich trotzdem mit Aufgebot all seiner Seher- und Herrenkraft, die neuen Werte über Wahn und Illusion hinauszuheben.

Digitized by Google

szendente Hypothese als völlig absurd erscheinen. Wenn wirklich, so wird er sagen, die Seelen unmittelbar aus Gott stammten, so müßte sich doch eine innere, sinnvolle Zusammengehörigkeit zwischen jedem Leib und dem ihm zugeordneten Ich und ebenso zwischen den in die Welt eintretenden neuen Ichen bemerkbar machen. Statt dessen herrscht hier blinde Naturkausalität, sinnloser Zufall. Hätten die Iche unmittelbar durch das Urwesen, durch Gott oder wie man sagen mag, Existenz erlangt, so müßte doch in den genannten beiden Beziehungen innere Ordnung, bedeutungsvoller Zusammenschluß, in sich zweckvolle Ganzheit in Erscheinung treten. Man muß sich daher mit der Sinnlosigkeit der vitalen Grundlage alles Geisteslebens und den hieraus folgenden Konsequenzen zufrieden geben.

8. Wer dagegen, sei es auf Grund metaphysischer Erwägungen, sei es auf Grund intuitiver Gewißheit, sei es auf beiderlei Grundlagen, die Überzeugung hat, daß die Welt und im besonderen die Entwicklung der Geisteswelt einen Sinn hat, wird vielleicht anders urteilen. Ihm wird es als ausgeschlossen erscheinen, daß das Eintreten der Seelen in die irdische Sphäre nur durch geschlechtliche Zufälligkeiten bestimmt sei. Vielmehr findet er sich zu dem Gedanken gedrängt, daß ein sinnvoller Zusammenhang gleichsam hinter den natürlich-kausalen Verknüpfungen stehe. Er sagt sich: ein bedeutungsvoller Zusammenhang ist innerhalb der natürlichen Kausalitätsreihe nicht zu finden; so kann er denn nur einer ganz anderen Ordnung der Dinge, einer Überwelt, einer transzendenten Sphäre angehören. Es würde dann also ein vernunftvoller Zusammenhang der empirischen Dinge existieren, allein er läge hinter ihrer Oberfläche verborgen. So-

Digitized by Google

mit wäre anzunehmen, daß das Urwesen nach einer unserem Wissen entzogenen Ordnung die individuellen Seelen entspringen und in unsere Raum- und Zeitwelt eintreten lasse. Diese transzendente Annahme erscheint ihm als die einzig mögliche Rettung aus der Not der Sinnlosigkeit des Werdeganges der Menschheit.

Wenn wir hiermit an ein unwißbares Gebiet, an ein Geheimnis oder vielmehr an eine Fülle von Geheimnissen streifen, so liegt hierin kein Einwand gegen diesen Gedankengang. Mündet doch jede metaphysische Erörterung früher oder später ins Unerkennbare. Und nun gar wo es sich um die innersten Vorgänge im Urwesen handelt: wie sollte da nicht unser Streben, vorzudringen, sehr bald gänzlicher Verborgenheit als einem unbedingten Hemmnis begegnen? Hier beginnt das Reich der religiösen Intuition, der religiösen Glaubensgewißheit. Höchstens daß das Denken der religiösen Intuition gewisse Richtlinien anzudeuten vermag.

Unwißbar vor allem bleibt das Was der transzendenten Ordnung, wonach sich Ursprung und Einordnung der Iche vollzieht. Populär gesprochen: wir vermögen nicht ein eigentliches Wissen darüber zu erlangen, was Gott mit den menschlichen Seelen vorhat; wir können nicht eigentlich wissen, welcher Heilsordnung sie eingegliedert sind. Dies ist Sache des Glaubens, des intuitiven religiösen Ergreifens. Nur soviel wird vielleicht das Denken hier leisten können, daß es gewisse allgemeinste Möglichkeiten als Richtlinien zieht, in denen sich der religiöse Glaube bewegen möge. Sodann liegt über alles Erkennen hinaus auch die Frage, wie — populär gesprochen — Gott es anfange, daß die von ihm behufs einer gewissen Heilsordnung geschaffenen Seelen zu dem Reiche der natür-

Digitized by Google

lichen Kausalität, dem auch Zeugung und Vererbung angehören, passen, und wie es geschehe, daß gleichsam die Zuteilung der gottgesetzten Seelen an die im Verlaufe der natürlichen Kausalität entstehenden Lebenskeime zu Stande komme. Jedes Nachsinnen über die Möglichkeit, sich diese Konkordanz zurechtzulegen, gerät ins Bodenlose.

9. Gegen eine gewisse Vorstellungsweise möchte ich mich hier noch im besonderen wenden. Was ich meine, findet man hauptsächlich in Schriften, die den Kreisen der sogenannten „Lebensphilosophie" entstammen (wenn sie auch oft mehr nur zwischen den Zeilen zu lesen als ausdrücklich ausgesprochen ist).

Das All-Leben wird wie ein Urquell, wie ein Urschoß geschildert, der von Leben, Drang und Kraft überströmt, überquillt, überschäumt. Und durch dieses Überschäumen werden immer neue Lebenskeime, Lebenspotenzen gleichsam hinausgeworfen und zu räumlich-zeitlichem Dasein gebracht. Selbstverständlich will ich es nicht als verboten angesehen wissen, metaphorisch solche Wörter zu gebrauchen wie „überströmen" und dergleichen. So spricht Plotinos von einer überströmenden Überfülle.[1] Allein man darf sich das Problem des Verhältnisses von Urwesen und Individuen nicht als völlig oder auch nur als in der Hauptsache erledigt vorstellen, wenn man an einen überströmenden Lebensurquell oder auch an einen in Ausstrahlungen sich nimmer erschöpfenden Urquell des Lichtes denkt. Denn in dem Aus- und Überströmen als solchem, in der Emanation liegt noch nichts von Ordnung und Sinn. Was eine schäumende Brandung an Schaumflocken in die Höhe

[1] Plotinos, 5. Enneade, 2. Buch, 1. Kapitel. Oder man mag an des Heraklit „ewig lebendes Feuer" denken. Auch in der Scholastik, z. B. bei Dietrich von Freiberg, kommt das Überströmen vor.

Digitized by Google

wirft, was ein loderndes Feuer an Hervorzüngelungen entsendet, entbehrt gänzlich jedweder inneren Zusammengehörigkeit, sondern trägt in handgreiflicher Weise den Typus des Zufälligen. Derartige unbefriedigende Vorstellungen scheinen mir nun oft wenigstens hereinzuspielen, wo in Schriften der „Lebensphilosophie" von dem Verhältnis des Lebensurgrundes zum Einzelleben gesprochen wird.

Worauf ich hinauswill, ist nun dies: wer überzeugt ist, daß der Werdegang der Menschheit einen (sei es auch verborgenen) Sinn aufweise, darf sich nicht mit Vorstellungen zufrieden geben, die darauf hinauslaufen, daß dem Urlebensquell alles Einzelleben in der Weise des „Entströmens" entstamme.

III. Der Gedankengänge dritte Reihe

10. Ich will jetzt weiter ausholen und geradezu von der Gottesfrage her an unser Problem herantreten. Wir wollen sehen, ob sich von der Metaphysik des Urwesens her vielleicht gewisse Anhaltspunkte und Richtlinien ergeben, die auf unser Problem von Einfluß sein können. Ich darf mich, was die Vorstellung von Gott anlangt, dabei zum Teil auf Gedankengänge berufen, die ich im dritten Bande des „Systems der Ästhetik" (2. Aufl., 1925; S. 521 ff.) und in meiner Schrift „Phänomenologie und Metaphysik der Zeit" (1925; S. 154 ff., 163 ff.) dargelegt habe.

Ich habe dort von mehreren Seiten aus zu zeigen versucht, daß das Urwesen, das der Raum-Zeit-Welt voranzusetzen ist, als absolute Innerlichkeit, als absolutes Insichsein, als reiner Geist gedacht werden muß. Alles naturartige Dunkel, alle Romantik unbewußter und halbbewußter Abgründe ist von dem Urwesen fernzuhalten. Das

Digitized by Google

Urwesen ist absolute Selbsterfassung und Selbstdurchdringung. Seine Innerlichkeit ist schlechtweg von Selbstbewußtsein durchleuchtet. Das Urwesen ist Urselbstbewußtsein. Dies hier nochmals zu begründen, darf ich im Hinblick auf jene Darlegungen als überflüssig ansehen.

Für wichtig aber halte ich, hinzuzufügen, daß das Urbewußtsein zugleich die Urperson ist. Denn das Urwesen schließt die Selbstwerte in sich. Der absolute Geist ist, wie ich an früherer Stelle sagte (S. 112), die einheitliche Tiefe, in der die Selbstwerte zusammengehen. Er ist das Urgute, Urwahre, Urheilige, Urschöne. Damit ist gesagt, daß er die Selbstwerte nicht etwa bloß als Vorstellungs- oder Denkinhalte gegenwärtig hat; sondern daß die Selbstwerte in ihm verwirklicht sind. Das Urwesen ist also dabei nicht etwa nur als theoretische Intelligenz beteiligt, sondern als Wollen. Verwirklichung von Selbstwerten, überhaupt von Werten läßt sich nur als sich in der Form des Wollens vollziehend denken (oder wenn ich mich ganz vorsichtig ausdrücken will: „in der Form einer dem menschlichen Wollen wesensanalogen Tätigkeit").

Dieses Urwollen ist aber keine zu einem bloß Allgemeinen verdünnte und zerdehnte Wesenheit, kein mittelpunktloses, aller Zusammengefaßtheit entbehrendes Etwas. Ein derartiges nur als Allgemeines bestehendes Urwollen scheint mir ein in absoluter Haltlosigkeit zusammensinkendes Unwesen zu sein. Außerdem ist zu bedenken, daß uns das Urwesen ja schon als Urselbstbewußtsein feststeht. Kommt ihm nun auch noch Wollen zu, so ist schon um deswillen dieses Wollen ein zu einem Mittelpunkt, zu einem Selbst zusammengefaßtes Wollen, ein persönliches Wollen. Das absolute Selbstbewußtsein ist Urperson.[1]

[1] Was in dem 7. Kapitel über die Bedeutung des Begriffs „Person"

Digitized by Google

Man kann in noch einfachere Tiefe hinabgreifen und das Wesen der Innerlichkeit überhaupt heranziehen. Zum Innerlichsein gehört wesenhaft Sichinsichzusammenfassen, Sichinsichhaben. Was innerlich ist, hält sich in sich, ist sich selbst Mittelpunkt. So ist schon mit der Innerlichkeit das Element gewonnen, in dem dann das Wesen der Persönlichkeit aufkommen kann.

11. Wende ich mich jetzt nun wieder zur Frage von dem Ursprunge des Ich, so ist klar, daß von dem nun gewonnenen Standpunkt aus die Hypothese von dem Erschaffen der Iche durch das Urwesen eine gewisse Unterstützung erfährt. Ein wollender Urgeist, eine Urperson äußert sich in Willensakten, nicht aber in Wallungen, Sprühungen, Überschäumungen. Hat die endliche Welt in dem Urwesen als wollendem Geiste, als Urperson ihren Ursprung, so kann dies nur in der Weise eines schaffenden Aktes geschehen. (In Nummer 9 dieses Kapitels lehnte ich die Annahme eines Überströmens darum ab, weil auf Grund dieser Annahme von keinem „Sinn" im Werdegang der Menschheit die Rede sein könne und das Zusammen der Menschen dann nicht über Haufe und Zufallsergebnis hinauskäme.) Ist aber die ganze zeitliche Welt durch einen Willensakt des Urwesens hervorgegangen, so ist auch die Möglichkeit der Entstehung der Iche durch einen Schöpfungsakt erhöht.

12. Noch ein anderer Gedankengang aus meiner Schrift über die Zeit (S. 158 ff.) ist heranzuziehen. Die dort angestellten Erwägungen ließen mich zu dem Ergebnis kommen, daß der Gedanke der Anfangs- und Endlosigkeit der Zeit und des Werdens mit stärkeren Schwierigkeiten und

auseinandergesetzt wurde, ist in der Anwendung dieses Begriffes auf Gott ins Absolute gesteigert.

Digitized by Google

Undenkbarkeiten verknüpft ist als die Annahme eines absoluten Anfanges und Endes von Zeit und Werden. Hatten jene Erwägungen Recht, so war hierdurch die Ansicht abgewiesen, daß unsere Raum- und Zeitwelt die wesenhaft notwendige Erscheinung, Entfaltung, Manifestation des Urwesens ist. Sind Zeit und Werden ein Gewordenes, so kann diese uns umgebende Welt unmöglich als Selbstentwicklung des Urwesens gelten. Denn wäre sie dies, so müßte sie ja von jeher existieren. Der pantheistische Boden war hiermit verlassen. Der Pantheismus erschien mir als nicht so gut gegründet wie die theistische Hypothese, wonach das Urwesen durch einen Akt die endliche Raum- und Zeitwelt gesetzt hat. Überhaupt ist das pantheistische Sich-zur-Erscheinung-Bringen des Urwesens eine Annahme, die mir an Klarheit und Verständlichkeit der theistischen Hypothese, die einen Willensakt entscheidend sein läßt, nachzustehen scheint. Ich will nun wiederum sagen, daß durch diese Hypothese die Möglichkeit der Entstehung der Iche durch einen Schöpfungsakt erhöht wird.

13. Wenn von der Erschaffung der Welt durch Gott die Rede ist, so verbindet das Christentum damit den Sinn, daß Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen habe. Was für ein haltbarer philosophischer Sinn liegt denn in dieser Anschauung? Mit der Erschaffung aus dem Nichts ist die Vorstellung verneint, daß das Urwesen außerhalb seiner einen Stoff vorfindet und diesen zur Welt gestaltet. Mit der Erschaffung aus dem Nichts ist das Urwesen als bloßer Weltgestalter abgewiesen und als wahrhafter Schöpfer anerkannt. Es ist also damit zu Platon und Aristoteles eine gegensätzliche Stellung eingenommen. Beide verharren in der dualistischen Vorstellung, daß neben Gott ein

Digitized by Google

schlechthin Anderes da ist, das von Gott zur Welt gestaltet wird. Bei Platon erscheint dieses Andere in mancherlei Form: im Grunde läuft es auf das μὴ ὄν hinaus, auf das Nichtseiende. Platon ringt vergeblich damit, dieses irrationale Etwas in einen faßbaren Begriff zu bringen. Jedenfalls aber ist es eine metaphysische Wesenheit und Macht, so daß bei ihm im Grunde zwei Absoluta bestehen: das ὄν und das μὴ ὄν. Bei Aristoteles ist es der absolut formlose Stoff, die ὕλη, die der stofflose Geist, der erste Beweger, vorfindet und zur Welt gestaltet. So ist bei ihm die Welt in εἶδος und ὕλη auseinandergerissen. Diesen im tiefsten Weltgrunde klaffenden Dualismus tilgt die christliche Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Hierin liegt das philosophisch Haltbare in dieser Vorstellung.

Dagegen würde diese Vorstellung ins Unhaltbare hinübergleiten, wenn das Nichts nun selbst wie ein Etwas, das außerhalb Gottes existiert, wie ein leerer Abgrund, der neben ihm gähnt, aufgefaßt würde. Selbst bei Augustinus gewinnt die von ihm nachdrücklich gelehrte Schöpfung aus dem Nichts zuweilen den Anschein, als ob das Nichts eine neben Gott existierende Macht wäre und an der Weltschöpfung teil hätte.

Besonders aber ist Folgendes zu beachten. Mit der Schöpfung aus Nichts soll nicht etwa in Abrede gestellt sein, daß das Urwesen die Raum- und Zeitwelt aus seinem Wesen geschöpft habe. Das in Raum- und Zeitwelt zu Tage tretende Leben entstammt letztlich dem Urwesen selbst. Das Urwesen entnimmt aus der absoluten Fülle seines Seins ein Etwas und setzt es aus sich hinaus, indem es ihm zugleich die Form des Endlichen, Zeitlichen, Räumlichen gibt und es so zu einer substanziell anderen Existenz umformt, als es innerhalb der Substanz des Ur-

Digitized by Google

wesens gewesen war. Der Schöpfungsakt des Urwesens besteht in einem Hinaussetzen aus seinem Wesen und dem damit verbundenen Umformen in eine andersartige — nämlich endliche — Substanz. So ist die raumzeitliche Welt nicht von gleicher Substanz wie das Urwesen, und dennoch ist sie vom Urwesen aus seiner Substanz geschöpft. — Ausdrücklich bemerke ich, daß ich nicht den Anspruch erhebe, mit dem Voranstehenden zwingende Erwägungen geboten zu haben; sondern es handelt sich nur um Gedanken, die sich empfehlen, wenn man, auf dem Boden des Theismus stehend, sowohl den Schöpfungsgedanken in voller Strenge nehmen wie auch den wesenhaften Zusammenhang von Gott und Welt zur Geltung bringen will. Die Geschichte der christlichen Mystik weist manchen tiefdringenden Denker auf, für den die hierin liegende Schwierigkeit zu einem leidenschaftlich ergriffenen Problem wurde. Ich erinnere nur an Scottus Eriugena und Jakob Böhme.

14. So kamen wir also auf dreifachem Wege zu dem Ergebnis, daß die Seelen einem Schöpfungsakte des Urwesens entstammen.

Erstens erschien es uns als unmöglich, daß die natürliche Kausalität (genauer: die Kausalität der geschlechtlichen Vorgänge) die unbedingt freien und auf die Verwirklichung der unbedingten Werte angelegten Iche erzeugen könne.

Zweitens schien uns, daß auf Grundlage der Überzeugung von einem „Sinn" des Weltgeschehens und im besonderen von einer sinnhaften Entwicklung des Geisteslebens unmöglich die Annahme bestehen könne, daß aus den sinnlosen Zufälligkeiten der geschlechtlichen Vorgänge nicht nur der neue leibliche Keim, sondern auch die neue Seele erzeugt werde.

Digitized by Google

Drittens schien uns durch die Annahme Gottes als einer Urperson die Möglichkeit erhöht zu werden, daß, wie die ganze endliche Welt, so im besonderen die Seelen durch einen Willensakt Gottes geschaffen seien.

15
GEDANKEN ÜBER DAS PROBLEM DER PRÄEXISTENZ UND POSTEXISTENZ

1. Stellt man sich auf den Boden des Kreatianismus, das heißt: der Hypothese, daß die Iche unmittelbar durch das Urwesen geschaffen sind, so steht man hiermit sofort vor der Frage: wann findet diese Schöpfung statt? So unabweislich diese Frage ist, so dicht ist das Dunkel, in das sie uns hineindrängt. Ja, es erfaßt uns sofort Zweifel, ob sich hier überhaupt irgendwelche Anhaltspunkte auffinden lassen, durch die sich uns eine mögliche Antwort mehr als eine andere empfehlen könnte.

Zunächst wohl legt sich die Antwort nahe, die wir in der Patristik (beispielsweise bei Gregor von Nyssa), vor allem in der Scholastik finden: daß die Seele mit dem Entstehen eines jeden Leibes geschaffen werde. Die Seele wird, so lehrte Petrus Lombardus, durch einen Schöpfungsakt dem Leibe eingegossen (infundi). Einige, wie Alfredus Anglicus, nahmen an, daß dies sofort beim Zeugungsakt geschehe, während Andere die Seele erst mit dem Auftreten von Bewegungen des Embryo hinzutreten ließen.

Den Gegensatz hierzu bildet die uralte Lehre der Präexistenz. Jedermann denkt wohl hier zunächst an Platon. Ganz im Sinne des Platonischen Phädrus lehrte der Gnostiker Karpokrates ein Herabsteigen der präexistierenden

Digitized by Google

Seelen in die irdischen Leiber. Ebenso sprach der Kirchenvater Origines allen Seelen Präexistenz zu. Besonders aber bildet in Indien die Lehre von der Seelenwanderung ein wesentliches Bestandstück in Religion und Philosophie. Wir haben es also jetzt mit der philosophischen Hypothese zu tun, daß schon vor dem Entstehen des Lebenskeimes die Seelen erschaffen worden seien. Man wird dabei wohl zunächst daran denken, daß zugleich mit dem Schöpfungsakt, der unsere raumzeitliche Welt ins Dasein rief, auch die Seelen zur Existenz gebracht wurden. In diesem Falle kann man sich vorstellen, daß die Seelen vom Entstehen der Raum- und Zeitwelt an bis zu ihrem Erscheinen inmitten der Menschheit ein uneingekörpertes Dasein irgendwie latent geführt haben. Aber man kann auch die Meinung vertreten, daß die Seele eine Reihe von Einkörperungen durcherlebt habe, bevor sie mit diesem ihrem gegenwärtigen Leibe verbunden worden sei. Hiermit würde man sich zur Lehre von der Seelenwanderung bekennen. Selbstverständlich kann dabei angenommen werden, daß die Seele zwischen den aufeinanderfolgenden Einkörperungen eine Zeitstrecke hindurch gleichsam in Latenz zurücktrete und ein körperfreies Dasein führe.

Es kann aber die Präexistenz auch in einem wesentlich anderen Sinne verstanden werden. Man kann nämlich annehmen, daß die Seelen vor ihrem Erdendasein einer zeitlosen Sphäre angehört haben, bevor sie in diese zeitliche Welt eingeordnet wurden. Und die Annahme einer zeitlosen Präexistenz scheint mir weit empfehlenswerter zu sein als der Seelenwanderungsgedanke. Die mit diesem Gedanken verknüpften Schwierigkeiten sind meines Erachtens so stark, daß sie an Unglaublichkeiten grenzen. Nur ein einziges Mal, so glaube ich lieber, läuft die Seele durch

Digitized by Google

diese unsere Zeitwelt hindurch. Es fällt dem Denken, scheint mir, leichter, sich vorzustellen, daß sich die Präexistenz (und ebenso auch die Postexistenz) in der Sphäre der Zeitlosigkeit vollziehe. (Nebenbei bemerkt: man darf den Ausdruck „Präexistenz" nicht wörtlich nehmen; denn zwischen einer zeitlosen Sphäre und einem zeitlichen Existieren besteht kein eigentliches Vorher und Nachher. Sondern die Bezeichnung „Präexistenz" soll dann streng genommen nur besagen, daß von dem Standorte des in der Zeit Stehenden aus die zeitlose Sphäre als eine Existenz erscheint, die auch dann schon da war, als noch keine zeitliche Welt existierte. Und das Entsprechende gilt auch von der Bezeichnung „Postexistenz".)

2. Es erscheint mir wichtig, von der Hypothese einer zeitlosen Existenz der Seelen eine gewisse falsche Vorstellung fernzuhalten. Man könnte nämlich glauben, daß das Existieren der Seele in einer zeitlosen Sphäre für sie absolutes Unverändertbleiben, gänzliches Fernbleiben jedweder Entwicklung bedeute. Hiergegen ist geltend zu machen, daß es so etwas wie ein zeitloses Geschehen geben könne.

Ich kann mich hierfür auf Erörterungen berufen, die ich in meiner Schrift über die Zeit gepflogen habe (S. 169 ff.). Jene Erörterungen betreffen nun freilich nicht die Seele, sondern das zeitlose Urwesen. Allein was dort über das zeitlose Urwesen gesagt ist, gilt — mutatis mutandis — auch von der Seele, falls sie einer zeitlosen Sphäre eingeordnet ist.

Macht man Ernst mit dem Begriff des absoluten Geistes, so muß man dem Urwesen trotz seiner Zeitlosigkeit oder Überzeitlichkeit doch innere Lebendigkeit, innere Selbstbetätigung geben. Ein Urgeist, der sich in ewiger

Digitized by Google

Sichselbstgleichheit befände, wäre das Gegenteil von Leben und Geist. Und nun gar: sollen Schöpfungsakte von dem zeitlosen Urwesen ausgehen, so ist hierfür die tote Stille eines in Selbstgleichheit verharrenden Urwesens völlig untauglich. Es genügt auch nicht im entferntesten, mit Hegel das Absolute zum Inbegriff gegensätzlicher Sachverhalte zu machen und so rein logische Spannungen, rein logisches Vorwärtsdrängen und Rückwärtsbewegen, rein begriffliche Selbstentfaltungen, Selbstentzweiungen und Selbstversöhnungen in das Absolute hineinzunehmen. Damit wäre an wirklicher Lebendigkeit nichts gewonnen. Die Möglichkeit einer schöpferischen Initiative wäre einem solchen logischen Gefüge, und mag es in sich noch so spannungsreich sein, schlechtweg unmöglich. Vielmehr muß man, so unvollziehbar auch der Gedanke ist, die Zeitlosigkeit des Urgeistes nicht bloß logisch, sondern realiter beleben. Es stellt sich uns das Postulat vor das Bewußtzeit, das Urwesen als eine Synthese von Zeitlosigkeit und wirklichem Werden zu denken. Diese Synthese bildet bei vielen Mystikern den Hintergrund ihres Ringens, die ihnen selbst dunkle Triebkraft ihrer Gedankeninbrunst. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß sie Gott sowohl Prädikate der tiefsten Stille wie auch solche des allerlebendigsten Lebens geben. So scheint ihnen Gott über jede mögliche Kategorie hinauszuliegen. Bei Pseudo-Dionysios ist Gott das Übergute, das Überseiende, das Überwesentliche, die Übergottheit. Den paradoxesten Ausdruck aber findet das vergebliche leidenschaftliche Streben, jener Synthese Herr zu werden, in der Schauung, daß Gott im Grunde ein Nichts sei.

Man denke an Scottus Eriugena, an Meister Eckhart, Jakob Böhme, Angelus Silesius, oder auch an die Kabbala.

Digitized by Google

Ich will nun darauf hinaus: wenn vom zeitlosen Urwesen gilt, daß in ihm lebendige Tätigkeit, zeitloses Geschehen zu denken sei, so läßt sich auch von der Seele, falls sie in einer zeitlosen Sphäre existiert, annehmen, daß sie sich, ungeachtet der Zeitlosigkeit, doch in Tätigkeit und Entwicklung befinde.

3. Mir scheint nun, daß sich dem Denken die Annahme der Präexistenz mehr empfiehlt als die Ansicht, daß die Seelen nur eine einmalige irdische Einkörperung erleben und erst in dem Augenblick dieser Einkörperung erschaffen werden. Dabei fasse ich nur die Präexistenz überhaupt ins Auge. Ob die Präexistenz in der Form des zeitlichen oder des überzeitlichen Vorher gedacht werden müsse, bleibe dahingestellt.

Was mir nun für die Annahme der Präexistenz besonders zu sprechen scheint, ist dies, daß sich dann weit leichter ein Sinn mit dem Erscheinen der Iche auf der Erde verknüpfen läßt. Besteht Präexistenz, so sind die Seelen bei ihrer gegenwärtigen Einkörperung nicht in der Reinheit und Nacktheit vorhanden, wie sie das Urwesen erschaffen hat; sondern es kommt einer jeden ein Mehr zu, je nachdem sich die Betätigung und Entwicklung der einzelnen Seele in dem (sei es zeitlichen oder zeitlosen) Vorher gestaltet hat. Diese vorausgegangene Betätigung und Entwicklung wird man (wenn man überhaupt auf diesen Gedankengang eingeht) sich als auf Grund von sittlicher, verantwortungsvoller Freiheit zu Stande gekommen vorzustellen haben. (So sind ja schon in den Religionen und Philosophien der alten Inder die Wanderungen der Seelen durch Verdienst und Schuld ihres Tuns geregelt.)

Wir haben uns nun vorzustellen, vor welchen Wider-

Digitized by Google

sinnigkeiten wir stünden, wenn die Seelen so, wie sie durch das Urwesen erschaffen worden sind, also nicht belastet durch eine vorausgegangene freitätige Entwicklung, den irdischen Leibern zugeordnet würden. In anderem Zusammenhange wurde schon an einer früheren Stelle S. 155 ff.) hierauf hingewiesen. Die einen Seelen sind glücklich angelegten, wohltemperierten Lebenskeimen gleichsam zugewiesen, während andere mit Lebenskeimen zusammengekoppelt sind, welche die Anlage von Siechtum, quälenden Krankheiten, vielleicht von Wahnsinn in sich tragen oder einen üppigen Boden für die Entwicklung zügelloser Triebe bieten.

Bei dieser Sachlage scheint einzig die Annahme der Präexistenz eine Rettung zu bieten. Es wäre jetzt nicht mehr Zufall, ob eine Seele einem gesunden, kräftigen oder einem gebrechlichen, vielleicht gar durchseuchten Lebenskeim eingeschmolzen, in gesittete, edle Verhältnisse oder etwa in eine Verbrecherfamilie hineingeboren würde. Man gleitet gewöhnlich im Lesen oder Sprechen leichthin darüber hinweg, daß der Eine einen jämmerlichen Körper, ein Anderer eine wohlgeratene Leiblichkeit mit auf den Lebensweg erhalten hat, der Eine in seiner Kindheit nur Gutes um sich sah, ein Anderer seine Kindheit in Sumpf und Kloake hinbrachte. Und doch ist das Walten des Zufalls (oder anders ausgedrückt: der blinden Naturnotwendigkeit) in diesen Dingen ein Geschehen von äußerster, furchtbarster Sinnlosigkeit, ein Geschehen, das die Sprache eines grauenhaften Pessimismus spricht. Gegen einen solchen Pessimismus scheint nun der einzige Schutz in der Annahme zu liegen, daß die vom Urwesen geschaffenen Seelen je nach der Stufe, die sie in der Präexistenz erreicht haben, einem bestimmten Lebenskeim zugeordnet

Digitized by Google

werden. Es wäre dann eben, wenn ich mich so ausdrücken darf, Sache des Urwesens, in diese Zuordnung einen heilvollen Sinn hineinzubringen. Man braucht dabei nicht notwendig ausschließlich an Gerechtigkeit in menschlichem Sinn zu denken; das heißt: sich vorzustellen, daß nur nach moralischem Verdienst und moralischer Schuld im vorangegangenen Dasein die neue Daseinsstufe bestimmt werde. Wer wollte sich vermessen, zu sagen oder auch nur im Stillen zu ahnen, wie in den Tiefen des Urwesens Gerechtigkeit, Güte, Liebe, Barmherzigkeit, Gnade, Weisheit zusammenwirken mögen, um die Zuordnung der auf eine neue Lebensstufe harrenden Seelen zu den entsprechenden Lebenskeimen sinn- und heilvoll zu gestalten!

Darum muß man sich hüten, sich das Urwesen hierbei in der Weise eines überlegenden, die unzähligen Einzelfälle prüfenden und demgemäß die jeweilige Zuordnung vornehmenden Menschen vorzustellen. Das würde ja bedeuten, daß Gott von Fall zu Fall seine Absichten mit der vorgefundenen Lage der Dinge in Übereinstimmung bringen, also aus den harrenden Seelen eine Auswahl treffen, für jede Lage die passendste Seele und für jede Seele die passendste Lage finden müßte. Damit wäre Gott geradezu ins Lächerliche gezogen. Vielmehr müßte man sich vorstellen, daß das Urwesen kraft sinnvoller Gesetzlichkeit und heiliger Notwendigkeit nicht anders kann als sich sinnvoll auswirken, daß seinem Schaffen und Walten das Vernunft-, Sinn- und Heilvolle immanent ist, daß also nichts von Suchen, Finden, Aussinnen, Auswählen, Anpassen nötig ist, sondern das Reich der Seelen und das Reich der Natur sich gar nicht anders als so verwirklichen können, daß sie von vornherein von Sinn, Vernunft und Heil umspannt und durchdrungen sind. Für den Urgeist ist ja die

Digitized by Google

Zeit- und Raumwelt kein Draußen, sondern er ist in ihr, ohne daß es für ihn zeitliche oder räumliche Entfernungen gäbe, schlechtweg gegenwärtig. So ist denn die Zeit- und Raumwelt (zu der auch die entstehenden Lebenskeime gehören) in die sinn- und heilvolle Gesetzlichkeit des Urgeistes als Faktor mit aufgenommen. Die natürliche Kausalität der zeiträumlichen Welt ist eingeordnetes Moment in der übergreifenden sinnvollen Gesetzlichkeit des Urgeistes.[1]

Nochmals weise ich darauf hin, daß die voranstehende Betrachtung nur im Sinne des Vielleicht zu nehmen ist. Unser Eintreten in die Raum- und Zeitwelt scheint mit schwerer Sinnlosigkeit behaftet zu sein. Diesen unerträglichen Gedanken will unser Denken, wenn irgend möglich, wegschaffen. Da bietet sich nun als rettende Möglichkeit die Annahme einer Präexistenz dar. Diese Annahme kommt dem Bedürfnis unseres Denkens entgegen.

Selbstverständlich muß das Eintreten einer jeden präexistierenden Seele in die Lebenswirklichkeit einmal einen Anfang genommen haben. An diesem Anfang waren die Seelen noch nicht durch eine Entwicklung belastet, sondern rein in dem Zustande, wie sie (religiös gesprochen) aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sind. Die Zuordnung zu bestimmten Lebensbedingungen hatte sich daher nicht nach einem vorausgegangenen Entwicklungsertrag zu richten; sondern es mußte (wofern unsere Voraussetzung von einem Sinn des Weltgeschehens im Rechte ist) zwischen den noch unbelasteten, gleichsam nackten Seelen und dem Zustande der Lebenswirklichkeit, in die

[1] In derselben Richtung bewegen sich die Gedanken, die Lotze in dem Schlußkapitel des ersten Bandes seines Mikrokosmus (4. Aufl. 1884, S. 440 ff.) darlegt.

Digitized by Google

sie eintraten, ein sinnvolles, nicht durch Zufälligkeiten bestimmtes Zusammenpassen bestehen. Wie sich dies in concreto gestaltet: darüber auch nur eine Vermutung auszusprechen, halte ich für unmöglich.

Überhaupt will ich es mit den Andeutungen über die Präexistenz bei dem Dargelegten sein Bewenden haben lassen. Ein seherhafter Genius wie Platon durfte es wagen, in seine Philosophie erhabene, feierliche Ausmalungen des präexistenten Lebenslaufes einzuflechten. Für das begriffliche Erwägen dagegen ist, wenn es noch mit wissenschaftlichem Denken in Zusammenhang bleiben will, hier der Punkt gegeben, wo es sagen muß: hier stehen wir vor dem Reiche der großen Geheimnisse; hier ziemt es, zu schweigen.

4. Unvergleichlich häufiger als die Präexistenz hat die Postexistenz die Philosophen beschäftigt. Zu den großen Kündern und Beweisführern der Unsterblichkeit gehört vor allem Platon. Er war leidenschaftlich bemüht, das Fortleben der Seele durch den Zwang des Beweises sicher zu stellen. Eine ganze Reihe von Beweisen ist es, die er im Phaidon, Phaidros, in der Politeia für die Unzerstörbarkeit der Seele entwickelt. Bei Aristoteles dagegen ist die Unsterblichkeit des *νοῦς ποιητικός* (und nur dieser allein kommt in Betracht) so knapp behandelt, daß darüber, wie Aristoteles die Unsterblichkeit gemeint habe, ein gewisses Dunkel schwebt. Diese Dunkelheit war schicksalsvoll für die Stellung zur Unsterblichkeit in der arabischen Philosophie und noch spät in der Philosophie der Renaissance. Aus der Stoa hebe ich Seneca, aus dem Neuplatonismus die bis ins Einzelne eingehende Seelenwanderungslehre Plotins hervor. Bekannt ist das inbrunstvolle Sehnen und Erwarten, mit dem Seneca auf den Todestag

Digitized by Google

als den Geburtstag der Ewigkeit hinblickt. Daß sich die christliche Philosophie des Mittelalters zur Unsterblichkeitsfrage bejahend verhält, versteht sich von selbst. Im zwölften Jahrhundert hat Gundissalinus, der Archidiakon von Segovia, in seiner höchst einflußreichen Schrift „De immortalitate animae" auf Grund einer Fülle von Gesichtspunkten Beweise für die Unsterblichkeit entwickelt. Übrigens sind die Ansichten der Scholastiker je nach ihrer Stellung zu dem Verhältnis von Glauben und Wissen in der Frage geteilt, ob die Unsterblichkeit beweisbar oder Sache des Glaubens sei. Hat sich doch Duns Scotus sogar in einem Teil seiner Schriften für die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit ausgesprochen, in anderen Schriften aber dagegen erklärt.[1] Die Philosophie der neueren Zeit führt uns zu den beiden monadologischen Metaphysikern Giordano Bruno und Leibniz hin, die auf Grund ihres monadologischen Individualismus nicht anders können als der Seele Unsterblichkeit zuzuschreiben. Im achtzehnten Jahrhundert finden sich die beiden Gegner Kant und Herder in dem unermüdlichen Bemühen zusammen, die Unsterblichkeit auf philosophisch gesicherte Grundlage zu stellen. Auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung hat Kant entsprechend seiner jeweiligen Denkweise die Unsterblichkeit auf verschiedenen Wegen zu beweisen versucht. Interessant ist es, aus den „Reflexionen" Kants, die Benno Erdmann veröffentlicht hat, zu ersehen, wie Kant nach verschiedenen Gesichtspunkten in immer neuen Versuchen dem Unsterblichkeitsproblem beizukommen bemüht war.[2] Aus Herders Gedanken über Unsterb-

[1] Matthias Baumgartner im zweiten Teil des Ueberwegschen Grundrisses, 10. Auflage, S. 503.

[2] Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Benno Erdmann (1884), S. 371 ff.

Digitized by Google

lichkeit hören wir weit mehr als bei Kant die religiös tiefbewegte Persönlichkeit heraus, und zugleich gibt das Dichterische in ihm seinen Ausführungen Färbung. Aus dem philosophisch zu Herder gehörenden Kreise ragt, was das Unsterblichkeitsproblem betrifft, vor allem Jean Paul hervor. Darf ich hier einen persönlichen Eindruck wiedergeben, so zögere ich nicht, zu bekennen, daß ich seinen beiden Unsterblichkeitsschriften: dem Kampanertal und der Selina Stunden hoher Beglückung verdanke.

In der deutschen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts bildet die bejahende Behandlung der Unsterblichkeitsfrage, auch ganz abgesehen von Kant und Herder, eines der wesentlichen Stücke. Dies gilt sowohl für die Wolffsche Schule samt der Aufklärungsphilosophie (man denke an Mendelssohns „Phädon" und Lessings Schriftchen über die Erziehung des Menschengeschlechts) wie auch für die Gefühls- und Glaubensphilosophie (nur an Lavaters leidenschaftliche Jenseitsinbrunst sei erinnert). Im neunzehnten Jahrhundert tritt das Unsterblichkeitsproblem stark zurück. Dies hat verschiedene Ursachen. Einmal erfährt die Unsterblichkeit oft eine spekulative Umdeutung: sie wird darein gesetzt, daß wir uns schon in der Zeit als mitten in der Ewigkeit stehend fühlen sollen. Ich erinnere an den jungen Schleiermacher in seinen Reden über die Religion. Sodann ist an die zunehmende Metaphysiklosigkeit der Philosophie zu denken. Werden alle transzendenten Fragen aus der Philosophie ausgeschieden, so ist natürlich auch für das Unsterblichkeitsproblem kein Platz in ihr. Aber man hat sich auch zu vergegenwärtigen die ungeheuere Zunahme einer gleichgültigen, geringschätzenden, verwerfenden Haltung gegenüber dem Unsterblichkeitsglauben in den weitesten Volkskreisen. Von

Digitized by Google

Unzähligen wird dieser Glaube als endgültig überwundener Aberglaube angesehen. Diese Einordnung des Unsterblichkeitsglaubens in Wahn und Aberglauben macht sich natürlich auch in der Philosophie geltend: das Unsterblichkeitsproblem drängte sich nicht mehr so stark als ehedem auf. Unter den deutschen Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts hat sich wohl keiner so eingehend und liebevoll mit der Unsterblichkeit beschäftigt wie Gustav Theodor Fechner.

Aus der Philosophie der Gegenwart hebe ich nur Hans Driesch heraus. Ich erblicke ein nicht geringes Verdienst dieses Forschers darin, daß er dem Problem „Tod" und damit im Zusammenhang den möglichen Weisen, in denen das Ich als nach seinem Tode weiterlebend gedacht werden könne, eine „geradezu zentrale Stelle" in seiner „Wirklichkeitslehre" zuweist. Er tut dies, obwohl er weiß, daß er damit „wenig modern" verfährt.[1] Auch in seinen „Grundzügen" der Psychologie und in seinem letzten Werk „Die sittliche Tat" handelt er an bedeutsamer Stelle über Unsterblichkeit.

5. Indem ich daran gehe, die wissenschaftliche Lage, die für das Problem des Fortlebens des Ich nach dem Tode besteht, zu klären, will ich zuvor ein für allemal bemerken, daß für uns durch das über die Präexistenz Gesagte im Grunde auch schon die Postexistenz mitgesetzt ist. Denn hat mein Ich schon vor seiner Verbindung mit diesem Leibe existiert, so darf man annehmen, daß auch die Ablösung von diesem Leibe die Existenz meines Ich nicht gefährdet. Doch will ich hier von der Verknüpfung des Problems der Postexistenz mit jenem der Präexistenz absehen und meine Gedanken über die Postexistenz rein für sich entwickeln.

[1] Hans Driesch, im Vorwort zur „Wirklichkeitslehre".

Digitized by Google

Es wird gut sein, sich zunächst zu vergegenwärtigen, daß auf dem Boden gewisser Weltanschauungen von einem Fortleben der Seele über den irdischen Leib hinaus nicht die Rede sein kann. Wer sich zum Materialismus sei es geradezu bekennt, sei es in dem Bestreben, kritischer zu verfahren, in der Form einer gewissen Art von Parallelismus einen versteckten, maskierten Materialismus vertritt, muß die Vorstellung von einer leibfreien Existenz der Seele als leeren Wahn belächeln. Dasselbe gilt überhaupt von jeder rein mechanistischen Weltauffassung. Wo es nur Verschiebung, Umgruppierung der im Nebeneinander befindlichen materiellen Letztheiten gibt, dort kann es zu keinem Übergreifen, Überdauern des Seelischen kommen. Mit der Umgruppierung der körperlichen Elemente muß auch das Seelische seine Form ändern und zerfallen. Aber auch für das Gegenstück des Materialismus, den Empfindungsmonismus oder dogmatischen Positivismus gibt es so etwas wie Unsterblichkeit schlechterdings nicht. Ich denke etwa an Ernst Mach, Theodor Ziehen und verwandte Forscher. Und allgemeiner läßt sich sagen: wo das Ich als eine bloße Summe, ein bloßes Mit- und Nacheinander von Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen, kurz von Bewußtseinserscheinungen angesehen wird, muß der Unsterblichkeitsgedanke als Irrlehre gelten. Und endlich sei noch des akosmistischen Pantheismus, das heißt: desjenigen Pantheismus gedacht, der alles Endliche, Zeitliche, also auch das Reich der individuellen Iche zu einer flüchtigen, nichtigen Oberflächenerscheinung am Urwesen herabsetzt. Ich erinnere an Spinoza.[1] Im Wechsel der Ober-

[1] Freilich ist Spinoza insofern nicht konsequent, als er die endlichen, bestandlosen, parallelistisch an den Leib gebundenen Modi, aus denen die Seele besteht, nun doch schließlich unter einer gewissen

Digitized by Google

flächenerscheinungen tauchen auch die Iche auf und schwinden nach kurzer Dauer dahin.

Es ist für das Unsterblichkeitsproblem schon etwas, freilich noch sehr wenig gewonnen, wenn von der für richtig gehaltenen Metaphysik aus kein Einspruch von vornherein erhoben wird. In solcher Lage befindet sich die hier versuchte Erörterung über die Postexistenz. Auf Grund von Überlegungen, die ich im dritten Bande meines „Systems der Ästhetik" (S. 521 ff.), sodann in meiner Schrift über die Zeit (S. 163 ff.) und im vorigen Kapitel dieser Schrift (S. 161 ff.) gepflogen habe, schienen mir überwiegende Gründe dafür zu sprechen, daß das Urwesen als ein nach Wesensanalogie des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit vorzustellender Urgeist, als Urselbstbewußtsein, als Urperson zu denken sei. Und die Raum-Zeit-Welt, so zeigt sich weiter, haben wir uns nicht als entströmend dem Urgeist, nicht also in der Weise der Emanation, sondern als durch einen Einzelakt gesetzt, durch einen Willensakt geschaffen zu denken. Was im besonderen das Verhältnis der individuellen Seelen zum Urgeiste betrifft, so habe ich im vorigen Kapitel (S. 160 f. und S. 163) von zwei Seiten her — von einem im Menschheitsgange anzunehmenden „Sinn" und von dem Urwesen als „Urperson" her — zu zeigen versucht, daß im besonderen die individuellen Seelen nicht als durch Überströmen des Urwesens entstanden, sondern als durch Schaffungsakt gesetzt anzusehen seien.

So befinden wir uns mit der hier zu Grunde gelegten Metaphysik von vornherein in einer der bejahenden Be-

Bedingung (wenn nämlich die Seele bis zur höchsten Stufe der Erkenntnis gelangt ist) vom Leibe loslöst. Die Seele wird dann zum ewigen Modus im intellectus infinitus.

Digitized by Google

handlung des Unsterblichkeitsproblems günstigen Lage. Das Urwesen als Urperson, als welt- und seelenschaffend, läßt das leibfreie Fortdauern des Ich wenigstens als möglich erscheinen. Mehr darf allerdings — zunächst wenigstens — nicht gesagt werden.

6. Freilich muß man sich vor Augen halten, daß der springende Punkt, auf den es dem Unsterblichkeitsgläubigen ankommt, mit der von mir als günstig bezeichneten Lage überhaupt noch nicht berührt ist. Wer das Fortleben ersehnt, wünscht, daß dieses Ich, das er nun einmal ist, den Leib überdauere. Wenn die Sache so läge, daß die Substanz meiner Seele, die innere Wesenheit meines Ich zwar unzerstörbar wäre, aber entweder bewußtlos oder mit einem anderen Bewußtsein, als mein Ich es ist, ausgestattet weiter existierte, so wäre dies für mich genau so, als ob von meiner Seele rein Nichts übrig geblieben wäre. Daß ich als dieses Ich in Nichts zerrinne: dies ist der unerträgliche, in seiner Furchtbarkeit unausdenkbare Gedanke, vor dem die geängstete Seele Rettung ersehnt.

7. Da ist es nun vor allem die durch unzählige Tatsachen nicht nur nahegelegte, sondern, wie es scheint, zweifellos erwiesene Abhängigkeit der Bewußtseinsvorgänge vom Leibe, wodurch alles Hoffen auf Weiterbestehen des Ich über den Leib hinaus unmöglich gemacht zu werden droht. Mit der Entwicklung des Leibes von der Geburt an entwickelt sich auch das seelische Leben, und mit dem Niedergange des Leibes im Greisenalter gehen auch die geistigen Tätigkeiten zurück.[1] Bei leiblicher Er-

[1] Dominicus Gundissalinus hat in seiner Schrift über die Unsterblichkeit umgekehrt geurteilt. Er findet, daß der Mensch erst im Greisenalter die höchste Stufe der Weisheit und Klugheit erreicht, und schließt hieraus, daß die Seele vom Leibe nicht abhängt und ihr ein Fortleben nach dem Tode beschieden ist (Georg Bülow, Des Dominicus

Digitized by Google

müdung wird auch der Geist müde; fühlt sich der Leib erfrischt, so bedeutet dies auch für den Geist einen Aufschwung. Die Gebundenheit des Seelischen an den Leib liegt unwiderleglich vor Augen. Allein schon der Schlaf legt Zeugnis dafür ab. Sodann aber ist daran zu denken, daß mit der Erkrankung oder Verwundung bestimmter Stellen im Gehirn seelische Störungen eintreten: wie sollte da nicht der Schluß zwingend erscheinen, daß mit der Funktionslähmung des ganzen Gehirns auch das ganze Ich der Auflösung anheimfalle?

Dabei ist es ganz gleichgültig, wie man sich zu den Lokalisationshypothesen stellt. Mag man an einer eindeutigen Zuordnung gewisser seelischer Funktionen zu bestimmten Örtern im Gehirn festhalten;[1] oder mag man an Stelle eines solchen groben Dogmatismus eine verfeinerte, relativer gestaltete, gleichsam aufgelockerte Auffassung von der Lokalisation im Gehirn setzen, wie dies in bewundernswert durchdachter Weise Wilhelm Wundt tut:[2] die Bedrohung der leibfreien Existenz unseres Ich bleibt die gleiche. Nun hat ja allerdings die Lokalisationstheorie in der letzten Zeit starke Erschütterungen (und wie ich glaube, mit Recht) erfahren; ich weise nur auf Bergson,[3] Driesch[4] und Becher[5] hin. Allein trotzdem bleibt doch der

Gundissalinus Schrift „Von der Unsterblichkeit der Seele"; Münster 1897; S. 5f., 114).

[1] Hat man sich doch sogar bemüht, nach der Zahl der Zellen in der Großhirnrinde die Anzahl der Vorstellungen abzuschätzen, die äußersten Falls ein individuelles Bewußtsein zu beherbergen vermöge. Wundt weist hierauf als auf eine groteske Verirrung hin (Grundzüge der physiologischen Psychologie; Bd. 1, 5. Auflage [1902], S. 337).

[2] Wilhelm Wundt in dem soeben angeführten Werk, S. 238ff., 283ff., 327ff.

[3] Henri Bergson, Matière et mémoire (1896), S. 251ff.

[4] Hans Driesch, Leib und Seele (1916), S. 88f.; Grundprobleme der Psychologie (1926), S. 107f., 172, 241f.

Digitized by Google

Satz bestehen, daß sich an die Erkrankung oder Zerstörung gewisser Teile des Gehirns seelische Störungen knüpfen.

Ihren bedrohenden Charakter verliert jedoch das Geknüpftsein des Bewußtseins an das Gehirn, wie überhaupt die Gebundenheit des Seelischen an den Leib, sobald man sich auf den metaphysischen Boden stellt, der sich uns ergeben hat. Ja, zu welcher Art und zu welchem Grade von Gehirnlokalisation man sich auch bekennen mag: von unserem metaphysischen Standpunkte aus ergibt sich in keinem Fall die Konsequenz, daß ein leibfreies Fortleben unseres Ich unmöglich sei. Es ließe sich dann die Sache so ansehen, daß jedem Ich für die irdische Strecke seiner Existenz dieser Leib und dieses Gehirn zugeordnet wäre, und daß ihm hiermit die Lage gegeben wäre, unter der es sich zu betätigen, nach deren Bedingungen es sich zu richten habe. Das Ich wäre dann keineswegs mit seiner Existenz vom Gehirn abhängig, sondern nur, solange die Verbindung mit diesem Gehirn besteht, in seinen Betätigungen und Leistungen auf dieses angewiesen. Es hätten dann Platon, Seneca, das Christentum Recht, wenn ihnen der Tod als eine Ablösung der Seele von den leiblichen Bedingungen gilt. Ich hebe nochmals hervor, daß es sich hier um eine bloße Möglichkeit handelt: von dem metaphysischen Boden aus, den wir gewonnen haben, könnte es ein leibfreies Fortleben des Ich geben. Wobei weiter noch zu bedenken ist, daß auch die hier zu Grunde liegende metaphysische Auffassung keineswegs eigentlich „bewiesen" ist, sondern sich dem denkenden Erkennen nur

[5] Erich Becher, Über physiologische und psychistische Gedächtnishypothesen (im „Archiv für die gesamte Psychologie", 35. Band [1916], S. 125 ff.).

Digitized by Google

als eine Annahme empfiehlt, für die überwiegende Gründe zu sprechen scheinen. Wir bewegen uns eben hier an den äußersten Grenzen des Erkennens.

8. Könnte man aber doch nicht noch etwas mehr über das leibfreie Fortleben des Ich von der Philosophie aus sagen? Muß man sich dabei begnügen, daß es nicht unmöglich sei? Ließe sich nicht bei Betrachtung der Wesensgrundzüge des Ich irgendeine Seite finden, die auf die leibfreie Fortdauer mit einiger Bestimmtheit hinzuweisen scheint? Und zwar möchte ich dabei zunächst von jeder Begründungsweise abgesehen wissen, die den Sinn des Lebens oder der Menschheit oder der Welt heranzieht. Es handelt sich vielmehr zunächst nur darum, ob rein in dem Wesensgefüge des Ich etwas liegt, was dafür spricht, daß das Ich sich nicht verloren gehen könne. Erst weiterhin will ich dann die Gründe, die der Sinn des Lebens bietet, in die Wagschale fallen lassen.

Da bleibt nun mein Blick an dem Freiheitserlebnis haften. Meine intuitive Gewißheit sagt mir, daß mein Freiheitsgefühl nicht etwa auf Selbsttäuschung beruht, sondern ihm ein wirkliches Können des Ich zu Grunde liegt. Ich als bewußtes Ich habe mein Wollen in meiner Gewalt. Ich schöpfe aus mir selbst die Kraft, ein bestimmtes Wollen anzuheben. Freilich wurzelt dieses Können, dieses Vermögen in der unterbewußten metaphysischen Tiefe meines Ich. Aber die Freiheitstat selbst wird von dem bewußten Ich vollzogen. Unwiderstehlich drängt sich mir die intuitive Gewißheit auf, daß die von mir erlebte Freiheitstat kein bloßes Oberflächenerlebnis, keine bloße Scheinbarkeit, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit Freiheitstat ist. Aus der unterbewußten Wesenstiefe meines Ich fließt der Quell dieses Könnens. Aber getan wird die Freiheitstat nicht un-

Digitized by Google

bewußt, sondern von meinem bewußten Ich. Mein Ich, als solcher Freiheitstat fähig, ist, wie ich im achten Kapitel (S. 86) sagte, Person in zugeschärftester Bedeutung dieses Wortes.

Lebe ich mich in diesen Sachverhalt hinein, so sage ich mir: es ist unmöglich, daß das Ich, zu dessen Wesenstiefe es gehört, aus eigener Kraft freitätig zu sein, aus sich selbst Wollen zu schöpfen, „Person" zu sein, sich selbst verliere, sich selber abhanden komme. Indem mein Ich sein Wollen nicht etwa durch innere Notwendigkeit, sondern ursprünglich-frei aus sich schöpft, ist es in dieser Hinsicht geradezu selbstschöpferisch. Das Selbstschöpferische kann nicht in seiner Wesenheit zunichte werden. Und seine Wesenheit besteht eben in unserm Falle im Ichbewußtsein. Die Verbindung mit dem Leibe kann daher nicht eine Bedingung der Existenz meines Ich sein, sondern nur eine Zuordnung, die meinem Ich im Laufe seines Schicksals widerfährt. Die Aufhebung dieser Zuordnung kann also nicht das Ende meines Ich bedeuten. Als „Person" bin ich ein für allemal da.

Alles hängt hier, wie man sieht, an dem Gedanken des Selbstschöpferischen. Gehört das Selbstschöpferische zum Wesen meines Ichbewußtseins, so könnte mein Ich wohl unter bestimmten Bedingungen, wie im tiefen Schlafe, sein Bewußtsein vorübergehend verlieren, aber sein Bewußtsein könnte nicht für immer vernichtet werden. Freilich bildet hier die Annahme der Präexistenz eine nicht unerhebliche Schwierigkeit. Denn es ist Tatsache, daß ich in diesem irdischen Dasein schlechterdings kein Bewußtsein von meinem präexistent gewesenen Ich habe. Es wäre dann eben anzunehmen, daß in einer Postexistenz der ununterbrochene Zusammenhang der durcherlebten Ichstufen

Digitized by Google

meinem Bewußtsein gegenwärtig sein werde. Meinem überschauenden Bewußtsein müßte die Identität meines Ich durch alle seine Erscheinungsformen hindurch gewiß sein.

Nicht als einen Beweis selbstverständlich will ich diesen an die Freiheitstat des Ich anknüpfenden Gedanken angesehen wissen. Nur soviel soll damit gesagt sein, daß mir dieser Gedanke, trivial ausgedrückt, etwas für sich zu haben scheint. Wir bewegen uns hier ja an den äußersten Grenzen des Erkennens, wo Denknotwendigkeit und Gefühlsbedürfnis dunkel ineinander spielen.

Der hier dargelegte Gedankengang zeigt eine gewisse Verwandtschaft mit einem der Unsterblichkeitsbeweise bei Platon. Im Phaidros legt er den Satz zu Grunde, daß die Seele ein sich selbst Bewegendes ist. Was aber sich selbst bewegt, kann nie aufhören, bewegt zu werden.[1] Aber auch der Kerngedanke der Platonischen Beweise überhaupt liegt in der absoluten Selbstlebendigkeit der Seele. Ich habe an die Stelle der Selbstbewegung der Seele das sein Wollen aus sich schöpfende Ich, das Ich in seiner Freiheitstat gesetzt.

9. Noch ein anderer Gedankengang knüpft sich an das freitätige Ich, der mir gleichfalls auf eine Postexistenz hinzuweisen scheint. Das Ich mit seiner Fähigkeit, aus sich selbst in absoluter Initiative ein Wollen zu schöpfen, paßt in den zeitlichen Ablauf des Geschehens schlechtweg

[1] Platon in Phaidros 245 c ff. Vgl. auch Phaidon 105 c ff. Ähnlich hat auch Kant um 1770 herum die Unsterblichkeit zu begründen versucht. In den 1821 von Poelitz herausgegebenen Vorlesungen Kants über Metaphysik gibt Kant einen, wie er glaubt, strengen apriorischen Beweis aus dem Begriffe des Lebens. Leben ist ein Vermögen, aus dem inneren Prinzip zu handeln; Leben ist die Spontaneität, sich aus dem inneren Prinzip zu determinieren. Daher ist weder der Anfang, noch die Fortdauer des Lebens an den Körper gebunden (S. 234 ff.).

Digitized by Google

nicht hinein. Hier herrscht streng determinierte Kausalität, dort dagegen eine gänzlich andere Art von Kausalität: von mir selbst aus bin ich Verwirklicher des Sollens. Dieses urschöpferische Können des Ich kann sich daher unmöglich aus der natürlich-kausalen Verkettung der Dinge ergeben. Das zeitliche Geschehen kann unmöglich die Geburts- und Heimstätte des urschöpferischen Ich sein. Das Ich ist ursprünglich-überzeitlichen Wesens. Die Zuordnung zu einer bestimmten Stelle im zeitlichen Geschehen kann für das Ich nur eine Durchgangsstrecke bedeuten. Aus Überzeitlichkeit tritt das Ich in die Zeitwelt ein und aus dieser wieder in jene zurück.

Man könnte auch versuchen, an einen anderen Ausgangspunkt einen ähnlichen Gedankengang mit gleichem Ziele zu knüpfen. Man könnte nämlich davon ausgehen, daß unserem Denken, Fühlen, Wollen schließlich das Streben innewohnt, über alles, was endlich, bedingt, abhängig ist, hinauszukommen und sich dem Unendlichen, Unbedingten, Ewigen, Absoluten zuzuwenden. Es scheint nun unmöglich zu sein, daß ein aus Endlichkeit und Zeitlichkeit geborenes Bewußtsein solche Inhalte in sich berge oder aus sich erzeuge. Ein innerhalb der zeitlichen Sphäre entstandenes Ich müßte, so scheint mir, im Endlichen, Zeitlichen, Relativen derart aufgehen, daß ihm Inhalte wie „Unbedingtes", „Ewiges" überhaupt nicht gegenwärtig werden könnten. Das Ich trägt eine Innenwelt in sich, die das Endliche zu überwinden und das schlechtweg Abschließende, in sich Vollendete, Unbedingte oder wie man sonst sagen mag, in seinen theoretischen und emotionalen Gesichtskreis zu ziehen vermag. Wie sollte dies möglich sein, wenn das Ich nicht zur überzeitlichen Sphäre gehörte und im Grunde seines Wesens als überzeitlich existierte?

Digitized by Google

Wo die Unsterblichkeit erörtert wird, klingt der soeben dargelegte Gedanke oft an. So beispielsweise in Jean Pauls „Kampaner Thal". Der Grundgedanke seines hier versuchten Beweises läuft darauf hinaus, daß wir Tugend, Wahrheit, Schönheit als unser „inneres Universum" in uns tragen. Aus der äußeren Welt kann diese unsere innere Welt nicht stammen. Sie stammt aus einer transzendenten Sphäre. Für diese „zweite Welt" sind wir bestimmt.[1] Und ebenso kann ich Hans Driesch, diesen so gründlichst anders gearteten Denker, heranziehen. Er wird von der Tatsache des Leidens am Dualismus zur Annahme wenigstens der Möglichkeit der persönlichen Unsterblichkeit geführt. Der Dualismus aber besteht in der Verquickung unseres der Ganzheit zugewendeten Wesens mit Nichtganzheit.[2] Und so findet er den Gedanken wenigstens nicht widerspruchsvoll, daß wir mit dem Tode wieder in die Zeitlosigkeit (aus der wir herkommen) zurücktreten.

10. Jetzt will ich den (bis jetzt in der Frage der Postexistenz bei Seite gelassenen) Sinngedanken heranziehen, um zu sehen, was sich auf Grund der Voraussetzung, daß es sinnvoll im Weltgeschehen zugehe, etwa zu Gunsten einer Postexistenz sagen läßt. Zunächst kann man daran denken, daß das Ich während seines ganzen Lebenslaufes den rohen, tölpischen, irrsinnigen Störungen des Zufalls in höchstem Maße ausgesetzt ist. Das Preisgegebensein an die Durchkreuzungen des Zufalls nehmen wir zwar gewöhnlich als etwas Selbstverständliches hin, in Wahrheit aber liegt hier ein Äußerstes an Sinnlosigkeit vor. Denken und leben wir uns in diese Preisgegebenheit hinein, so läßt

[1] Jean Paul, Das Kampaner Thal (Werke, Bd. 40 [1827], S. 59 ff.). Vgl. Mendelssohns „Phädon" (Reclam, S. 103).

[2] Hans Driesch, Wirklichkeitslehre, 2. Aufl. (1922), S. 329 ff.

Digitized by Google

sich eine aus der letzten Tiefe unseres Ich kommende Stimme vernehmen: unmöglich kann diese raumzeitlich-materielle Sphäre, die das Geistige in solch sinnloser Preisgegebenheit festhält, ein Letztgültiges für uns sein! Es muß ein Darüberhinaus für uns geben! Wir müssen letztgültig einer überzeitlich-geistigen Sphäre eingeordnet sein! Ich habe diesen Gedankengang schon in meiner Schrift über die Zeit (S. 188 ff.) nachdrücklich zur Geltung gebracht.

In mannigfachen Gestalten spielt dieser Gedanke in die Betrachtungen über Unsterblichkeit hinein. Auch bei Kant ist er mitgedacht. Wenn Kant die Hoffnung auf eine „zukünftige Welt" darauf gründet, daß die Forderung einer „mit Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit" besteht, so ist jener Gedanke darin mit enthalten.[1] Denn die uns umgebende Erscheinungswelt zeigt diese Forderung offenbar vor allem auch darum als nicht erfüllbar, weil tausendfache Zufälle die durch die Vernunft geforderte Zusammenstimmung von sittlicher Gesinnung und Glückseligkeit vereiteln. Oder man denke an die Ahnungen, Träume, Schauungen des Novalis: wenn er in seinem „Heinrich von Ofterdingen" und sonst die neue, höhere Welt schildert, für die wir bestimmt sind, diese Welt, in der die ganze Wirklichkeit Gedicht und Traum geworden ist, so liegt hier zweifellos die Überzeugung zu Grunde, daß mit dieser irdischen Welt, in der die harten

[1] Kant, Kritik der reinen Vernunft, in dem Abschnitt von dem Ideal des höchsten Gutes (Reclam S. 613 f.). In der Kritik der praktischen Vernunft wird die Unsterblichkeit anders (nämlich ohne Heranziehung der Glückseligkeit) begründet. In den S. 186 angeführten Vorlesungen Kants dagegen findet sich auch der in der Kritik der reinen Vernunft gegebene Beweis (aus der Sittlichkeit als der Würdigkeit, glücklich zu sein; S. 239 ff.).

Digitized by Google

rauhen sinnlosen Zufälle, für die alles, was Gemüt, Liebe, Glück ist, nichts bedeutet, die Herrschaft führen, unmöglich das letzte Wort gesprochen sein könne.

11. Noch in anderer Hinsicht zeigt meine irdische Existenz einen wesentlichen Einschlag von Sinnlosigkeit. Ich achte auf unser Erkenntnisbedürfnis und auf die kläglich bruchstückartige Befriedigung, die es in unserem irdischen Dasein findet. Nicht als ob ich meinte, daß zum Wesen des Menschen das Verlangen gehörte, Alles und Jedes, was es in der Welt gibt, zu wissen, und daß sich auf eine solche maßlose Begierde nach Anhäufung von Wissensstoff die Hoffnung auf Unsterblichkeit gründen lasse. Was ich im Auge habe, sind vielmehr die Fragen nach dem letzten Wozu, nach dem absoluten Heil, nach dem, was die Ewigkeit füllt. So wahr ich Selbstbewußtsein, Vernunft, Persönlichkeit bin, liegt das Verlangen in mir gegründet, das Ziel in seiner Tiefe und Letztheit zu durchschauen, in dessen Dienst ich hier im Irdischen stehe, strebe, arbeite. In allen Angelegenheiten des Lebens fühle ich es als unvereinbar mit dem, worauf ich ein Recht habe, wenn ich als Mittel gebraucht werden soll für Zwecke, die mir unbekannt bleiben. Ich fühle mich in meiner Person gekränkt, wenn mir Gebote auferlegt werden, deren Zweck und Sinn mir nicht mitgeteilt wird. So gewaltig auch der Unterschied in der Sachlage sein mag: so empfinde ich auch dem Ewigen gegenüber, so wahr ich Person bin, das berechtigte Verlangen, die Unfaßlichkeiten, Rätsel und Geheimnisse, auf die ich stoße, wenn ich in das ewige Geschehen, in das absolute Heil, in den letzten Sinn einzudringen versuche, durch ein befriedigendes Schauen und Wissen ersetzt zu sehen.

Man täusche sich doch darüber nicht: mit aller Meta-

Digitized by Google

physik gelangt man doch sehr bald an die Grenze nicht nur des Wißbaren, sondern auch des vermutungsweise Erfaßbaren. Je mehr die Metaphysik von dem Allerallgemeinsten in das Besondere hineinzuschreiten unternimmt, und je mehr sie ihre negativen Aussagen („so kann es unmöglich sein") durch positive („so ist es") ersetzen will, um so unsicherer wird, was sie uns sagen kann. Und um so mehr gelten ihre Sätze nur im Sinne des Analogiemäßigen, des Symbolischen. Wenn ich frage (populär gesprochen): was geht denn im Reiche des Unzeitlichen eigentlich vor? wovon ist denn der Abgrund der Ewigkeit ausgefüllt? worin besteht das absolute Heil, in das Alles mündet? so vermag die Metaphysik kaum noch gewisse Richtlinien anzudeuten.

Angesichts dieser Sachlage erfaßt mich die intuitive Gewißheit, daß es unmöglich im Sinne des Urwesens gelegen sein könne, die selbstbewußten Personen als bloße (noch dazu allerflüchtigste) Mittel zur Verwirklichung von Zwecken, die ihnen immerdar verborgen bleiben, zu verbrauchen. Gegen diese Möglichkeit lehnt sich in mir das Gefühl auf, daß mein Sehnen und Verlangen, über den letzten Sinn dieses Weltganges, in den ich als Glied eingeordnet bin, Klarheit zu erlangen, tief berechtigt sei, und daß es sinnlos wäre, wenn die selbstbewußten Personen, ohne daß ihnen die Augen darüber, wozu sie dagewesen sind, geöffnet würden, ins Nichts versänken.

Ich höre hier gegnerische Stimmen, die mich daran erinnern: es gelte, sich zu bescheiden, Entsagung zu üben, der umgebenden Welt sich hinzugeben, sich vom ein für allemal Unerreichbaren abzukehren. Dem gegenüber will es mir scheinen, daß es sich hier für den Menschengeist, so wahr er nicht dem Gegenwärtigen verhaftet ist, sondern

Digitized by Google

sich auf die hohe Warte der Vernunft gestellt und sich so mit seinem Fühlen, Sinnen und Denken auf Abschließendes, Letztgültiges hingetrieben findet, um ein Allerwichtigstes handelt, auf das er nicht verzichten kann.

Wer sich freilich zu einer materialistischen, mechanistischen, uneingeschränkt relativistischen Weltanschauung bekennt und demgemäß jeden Sinn im Weltgeschehen leugnet, dem können die voranstehenden Besinnungen kaum als etwas anderes denn als Kinderei erscheinen. Die Anerkennung des Sinngedankens bildet die Voraussetzung für die Überzeugungskraft des Dargelegten. Um so merkwürdiger ist es, daß sogar Schopenhauer, dem doch das Sein als bis in den Grund hinein sinnlos gilt, schließlich doch in geheimnisvollen Andeutungen uns ein unfaßbares, übervernünftiges, namenloses Sein ahnen läßt, in das wir nach dem Tode eintreten werden. In der Stunde des Todes — so heißt es am Schluß der Abhandlung „Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen" — drängen sich alle die geheimnisvollen Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, zusammen und treten in Aktion: hieraus ergibt sich der Weg, den Jeder in seiner Palingenesie zu wandern hat. „Hierauf beruht der hochernste, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesstunde. Sie ist eine Krisis, im stärksten Sinne des Worts — ein Weltgericht." Und an anderer Stelle sagt er: „Aber ich glaube, daß, wann der Tod unsere Augen schließt, wir in einem Lichte stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist."[1]

[1] Schopenhauers Werke, Reclam, Bd. 4, S. 255; Nachlaß, Reclam, Bd. 4, S. 185. Ähnlich S. 178: „Wir haben gewacht und werden wieder wachen; das Leben ist eine Nacht, die ein langer Traum füllt, der oft zum drückenden Alp wird."

Digitized by Google

12. Noch ein anderes Grundverlangen unseres Ich drängt zu einem Gedankengang hin, der unser Ich ins Überzeitliche verweist.

Wir können nicht ohne Ideale leben. Auch wer an eine vollkommene Überführung des Ideals in die Wirklichkeit nicht glaubt, kann doch von den Idealen nicht lassen. Sie bleiben ihm Maßstäbe, Wertmesser. Er bedarf des Ideals als eines Zieles, an das es sich mehr und mehr anzunähern gilt. Unser Gemüt, unser Wille, unser Denken würde erlahmen, in sich zusammensinken, wenn uns nicht die Richtung nach dem in sich Vollendeten, der Zug und Drang nach dem schlechtweg Vollkommenen hin ursprünglich innewohnte. Nun gibt es ja freilich Relativisten und Skeptiker, die grundsätzlich jedes Ideal belächeln oder verlachen. Allein ich glaube: in ihrem geheimen Innern birgt sich doch ein Sehnen nach Idealen. Und sind es nicht positive, so sind es doch negative Ideale: Ideale des Verneinens und Zerstörens. Wir sind nun einmal als idealgerichtete, nach dem in sich Vollendeten emporblickende Wesen in diese schrankenvolle Zeitlichkeit hineingestellt. Es handelt sich hier um ein allerwesentlichstes Bestandstück unseres Menschentums.

Damit halte man nun die Tatsache zusammen, daß in dieser raumzeitlichen Welt Alles die Schranken und Makel der Endlichkeit an sich trägt. Es ist dies eine triviale Wahrheit, die unzählige Male gedankenlos ausgesprochen und als die einfachste Sache von der Welt hingenommen wird. Und doch ist es eine Wahrheit, die das Tiefste in unserem Sein zu erschüttern geeignet ist. In tragisch schmerzvoller Ergriffenheit ruft Faust bei Goethe aus: „O daß dem Menschen nichts Vollkommnes wird, Empfind ich nun!" In der Tat: die Endlichkeit mit ihrer Ge-

Digitized by Google

folgschaft von Zufallspreisgegebenheit und Kurzlebigkeit, von Entfaltungshemmungen, Anpassungen, Abnützungen, Verkümmerungen und Zerstörungen steht in schneidendem Widerspruch mit dem in uns wesenhaft wurzelnden Verlangen nach Ideal und Vollkommenheit. Diesen Widerspruch fühlen wir als etwas unser Leben und Streben fragwürdig Machendes, als eine Sinnlosigkeit umstürzender Art. So hat es auch Herder empfunden: „Wir haben — sagt er — Begriffe der Freundschaft, der Liebe, der Wahrheit, der Schönheit in uns, die wir hier auf der Erde in lauter Schatten und Truggestalten, so unvollkommen, so oft gestört, getäuscht, betrogen und immer unvollendet erblicken."[1] Und wer denkt hier nicht vor allem an Platon und an die Neuplatoniker? Dieser Ort hier unten, heißt es bei Plotinos, wo Alles in Wolken und Nebeln liegt, kann nicht unsere Heimat sein. Es gilt, dem Glanz auf der Höhe mit Flügeln, die vom erdigen Stoff entlastet sind, zuzustreben.[2] Hat doch selbst Spinoza die wahre Heimat der Seele, und zwar der als Modus, also als individuell beharrenden Seele, in dem „intellectus infinitus" erblickt.

Ich will mit all dem sagen: wer den angedeuteten Widerspruch in seinem Innern durchlebt und — dies ist allerdings Voraussetzung — nicht von vornherein den Glauben an einen Sinn in Leben und Welt als absurden Wahn von sich weist, wird von der Gewißheit ergriffen

[1] Herder in den Gesprächen über die Seelenwanderung (Werke, Berlin Hempel, Bd. 15, S. 26f.).

[2] Plotinos, 5. Enneade, 9. Kapitel zu Anfang. Merkwürdiger Weise hat Fichte einmal — in einer Vorlesung aus der Zeit um 1795 — die Vermutung ausgesprochen: „unser nächster künftiger Wohnplatz" werde die Sonne sein (J. G. Fichte über Gott und Unsterblichkeit. Aus einer Kollegnachschrift von 1795. Mitgeteilt von Ernst Bergmann (1914); S. 31f.).

Digitized by Google

werden, daß wir einer überzeitlichen Sphäre angehören und, in sie zurückgenommen, zum Schauen der in sich vollendeten Werte gelangen werden.

Hermann Lotze ist in der Unsterblichkeitsfrage weit zurückhaltender, als ich es hier bin. Er begnügt sich, die Ordnung der Welt „in die Hand des einen unendlichen Wesens" zu stellen und dieser „allgemeinen idealistischen Überzeugung" den „Grundsatz" hinzuzufügen: „Fortdauern werde jedes Geschaffene, dessen Fortdauer zu dem Sinne der Welt gehört und so lange sie zu ihm gehört."[1] Das Gebot strengster Wissenschaftlichkeit ließ ihn nicht weiter gehen. Ich glaubte, die Grenzen der Metaphysik erheblich weiter stecken zu dürfen. Es gibt ein äußerstes Grenzgebiet des denkenden Erkennens, ein Gebiet intuitiven Erlebens, in dem aber doch das Denken sich zutrauen darf, gewisse Richtlinien zu ziehen, gute Möglichkeiten (wenn ich so sagen darf) von weniger empfehlenswerten Möglichkeiten zu unterscheiden und so gewissen intuitiven Forderungen eine stärkere Kraft des Überzeugens zu geben.

16
DAS VERHÄLTNIS DER INDIVIDUALITÄT ZUM NICHTSEINSOLLENDEN

1. Ich muß nochmals die Irrationalität des Individuellen zur Sprache bringen. Im zehnten Kapitel (S. 95 ff.) war von der Irrationalität in erkenntnistheoretischem Sinn die Rede: die logische Undurchdringbarkeit des Ichpunktes trat uns dort als das Irrationale am Ich entgegen. Jetzt dagegen soll uns die Irrationalität in metaphysischem Sinne beschäftigen. Ich meine damit die Negation von

[1] Lotze, Metaphysik (1879), S. 487.

Digitized by Google

Allem, was in sich wertvoll ist, was Selbstwertcharakter hat, von Allem also, was metaphysisch sein soll. Irrational ist Alles, was seinem Wesen nach ein Mißwert ist. Sprachlich legt sich dieser Gebrauch des Wortes „Irrational" darum nahe, weil man unter Vernunft (ratio) in der objektiven Bedeutung des Wortes letztgültig den Inbegriff alles dessen, was in sich selbst Wert hat, verstehen kann. Statt „Vernunft" kann ich auch den Ausdruck „Sinn" gebrauchen. „Sinn" in der tiefsten Bedeutung des Wortes ist gleichfalls der Inbegriff alles dessen, was in sich wertvoll ist. Wenn ich beispielsweise sage: in der Geschichte der Menschheit oder im Weltgeschehen herrscht Vernunft, so meine ich damit im Wesentlichen dasselbe, wie wenn ich sage: es liegt Sinn darin. Und beide Male will ich damit sagen: was sich im Weltgeschehen oder etwa in der Menschheitsentwicklung verwirklicht, hat Selbstwertcharakter, ist das metaphysisch Seinsollende. Wenn ich diesen Wortgebrauch zu Grunde lege, so laufen die Bezeichnungen: das Irrationale, das metaphysisch Nichtseinsollende, das Vernunftlose, das Sinnlose im Wesentlichen (das heißt: abgesehen von Unterschieden der Schattierung und Betonung) auf dasselbe hinaus.

2. Soll das Verhältnis der Individualität zu dem Irrationalen in der bezeichneten metaphysischen Bedeutung erörtert werden, so muß zuvor eine Überzeugung in der Frage gewonnen werden, ob und in welchem Maße ein metaphysisch Irrationales an dem Weltgeschehen beteiligt ist. Ich habe zu dieser Frage schon im Schlußkapitel der „Ästhetik des Tragischen" Stellung genommen. Je mehr wir uns, zeigte sich dort, in die Sprache versenken, die der einfache Zeitverlauf zu uns spricht, um so tiefer werden wir durch das Rätselhafte, ja Ungeheuerliche, was in der Zeit liegt,

Digitized by Google

nicht nur in unserem Fühlen, sondern auch in unserem Denken beunruhigt. Wir können nicht anders als ein Prinzip der Negativität im zeitlichen Geschehen als wirksam annehmen.

Alles, was zeitlich existiert, ist kein volles Sein, kein Sein schlechtweg, sondern ein von Nichtsein durchsetztes, von Nichtsein durchweg gebrochenes Sein. Indem das zeitlich Seiende existiert, existiert es schon nicht mehr, und indem es nicht mehr existiert, existiert es auch schon wieder. Das zeitlich Seiende hat jederzeit sein Ende und jederzeit seinen Anfang; es geht nur durch nie aufhörendes Hinschwinden weiter. Das Jetzt ist einerseits gleichsam die Zusammenballung des Seins. Oder in anderem Bilde: die absolute Spitze, in die hinein sich das Sein preßt. Eben das Jetzt ist anderseits aber auch die absolute Flüchtigkeit und Nichtigkeit: indem es ins Leben tritt, ist es schon tot. So ist die Zeit die Sphäre der Bestand- und Haltlosigkeit. In der Zeit existieren heißt: durch lauter Haltlosigkeiten hindurchgehen. Was in der Zeit emporkommt, trägt daher das Los des Zugrundegehens in sich.

Und nun sage ich weiter: wäre die Welt nur positives Sein, nur ein sich selbst erfüllendes Sein, nur Sein schlechtweg, so könnte es zu keiner Zeitlichkeit kommen. Zum Wesen des Seins gehört, daß es sich bejaht, daß es sich selbst setzt, daß es eben einfach da ist. Die zeitliche Welt kann daher nur dadurch entstanden sein und bestehen, daß ihrem Sein ein Prinzip der Negativität innewohnt, daß das Sein sich nicht rein in ihr auswirkt, sondern ein Prinzip der Negativität dabei mitwirkt.

Mir erscheint dieser Hegelsche Gedanke als unabweisbar. Nur sehe ich in dieser Einordnung der Negativität in das positive Sein nicht, wie Hegel, das wahre Wesen der Ver-

Digitized by Google

nunft, sondern vielmehr ein der Vernunft Widerstreitendes, ein Irrationales. Doch darauf soll erst weiterhin eingegangen werden.

3. Zu dem gleichen Ergebnis führt uns die Betrachtung der räumlichen Erstreckung. Nur springt hier das Prinzip der Negativität nicht so in die Augen wie bei der Zeit. Hegel sieht das Wesen des Raumes in dem abstrakten Außersichsein, Außereinandersein.[1] In der Tat: wiewohl der Raum nicht wie die Zeit vorüberflieht, sondern in seiner Ausbreitung bestehen bleibt, so ist er doch Getrenntheit in sich, Auseinanderweichen, Zerfall in sich. Das Hier ist dem Dort, und sei es ihm noch so nahe, schlechtweg äußerlich. Räumlichkeit ist der ausschließende Gegensatz von Insichsein, Ineinandersein. Was im Raume existiert, ist sich fern, ist sich fremd. Nicht nur die räumlichen Dinge selbst sind schlechtweg voneinander geschieden, sondern auch die Teile eines jeden Dinges sind voneinander absolut zertrennt. Das Hier ist eben nicht im Dort und das Dort nicht im Hier. Der Raum ist absolutes Nebeneinander: damit ist gesagt: er ist Zertrenntheit in sich, er ist überall Sichselbstentfremdung. Eine Insichzusammengehörigkeit gibt es im Raume nicht.

Und nun sage ich ähnlich wie vorhin bei der Zeit: die Raumwelt ist von einem Prinzip der Negativität durchsetzt. Die Positivität des Seins könnte es nie zu einer Raumwelt bringen, zu einer Welt, welche die Form des absoluten Auseinandergeratenseins trägt.

4. Nun überlegen wir weiter: mit dem Negativitätscharakter von Zeit und Raum hängt zusammen, daß Alles,

[1] Hegel, Werke: Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß zweiten Teil (1842), S. 44 ff.

Digitized by Google

was in Zeit und Raum existiert, voll ist von Unvollkommenheit. Wie soll in dem Medium der absoluten Bestandlosigkeit und in dem Medium des absoluten Auseinanderseins, dem jede Insichzusammengehörigkeit fremd ist, das Innerliche, Seelische, Geistige gedeihen und sich vollenden können? Zeit und Raum ist, als von Negativität durchsetzt, ein metaphysisch durchaus schwankender, haltloser Boden. Darum ist hier das Endliche mit seiner Gefolgschaft von unzähligen Kläglichkeiten und Furchtbarkeiten zu Hause. Nichts ist hier sicher vor Untergrabung, Verderben und Tod. Von überallher können rohe, wilde, irrsinnige Zufälle hervorbrechen. Überall kann das Innerliche und Geistige durch zeitlich-räumliche Konstellationen in erniedrigende Abhängigkeiten geraten.

Lenkt man sein Betrachten und Sinnen auf die hier angedeuteten Erscheinungen, die in Gefolgschaft der die Raum-Zeit-Welt durchsetzenden Negativität auftreten, so erhält die Negativität eine vielsagende, schwerlastende Betonung. Sie rückt unter den Wertgesichtspunkt. Die Negativität erscheint nun als das Gegenteil von Vernunft, Sinn und Sollen. Die Negativität stört allenthalben den Vernunftcharakter des Seienden, läßt seinen „Sinn" sich nicht ungehemmt auswirken, durchkreuzt und zerbricht die sinnvollen Anläufe und Entwicklungen, sie schädigt, verzerrt, vernichtet die Entfaltung der Werte. Die Negativität erscheint so als das „Irrationale" in dem zu Beginn dieses Kapitels gekennzeichneten Sinne. An der Gestaltung der Raum- und Zeitwelt hat das Irrationale wesentlich Anteil.

Nicht also etwa als reine Verwirklichung des Irrationalen ist die Raum- und Zeitwelt anzusehen. Ich will nicht Vernunft und Sinn aus dieser Welt hinauserklären. Dies ist so wenig meine Absicht, daß vielmehr nach meiner

Digitized by Google

metaphysischen Auffassung, die ja auch in dieser Schrift oft zu Tage getreten ist, und die ich in dem dritten Bande des „Systems der Ästhetik" und in der „Phänomenologie und Metaphysik der Zeit" näher dargelegt habe, das Sein in dem Seinsollen wurzelt und die Welt als Selbstverwirklichung der Selbstwerte (oder mit anderem Ausdrucke: der „Vernunft") anzusehen ist. Nur also darum kann es sich handeln, daß in dieser Raum- und Zeitwelt sich die Selbstverwirklichung des Seinsollenden oder der Selbstwerte nur unter Hemmung durch einen irrationalen Faktor vollziehen kann. Indem die Vernunft sich auswirkt, ist ihr ein irrationaler Faktor eingegliedert, so daß sie nur unter zahllosen Einschränkungen, Störungen, Entstellungen hervorzutreten vermag. Die Vernunft behält die Oberhand, aber ihr Sieg ist überall von dem entgegenwirkenden irrationalen Moment durchsetzt.

5. Ich habe für den Erweis des Irrationalen nur die zeitliche und die räumliche Beschaffenheit unserer Welt in Betracht gezogen. Eine gewaltige Verstärkung würde der dualistische Charakter der Welt erfahren, wenn ich auch noch den Charakter des den Raum und die Zeit Ausfüllenden, der Materie, heranziehen wollte. Man brauchte zu diesem Zwecke keineswegs auf das metaphysische Wesen der Materie einzugehen. Dieses mag sein, welches es wolle: so bleibt doch die Abhängigkeit des Seelischen und Geistigen von der Materie und ihren kausal bestimmten Veränderungen eine Tatsache, die nicht weggeleugnet werden kann. Eben diese weitgehende Abhängigkeit unseres Ich von der Materie, zunächst also von dem eigenen Leibe, führt eine überwältigend große Menge von schwersten Störungen für das Ich mit sich. Die Eingepreßtheit des Ich in den Leib kann den Menschen zu einem stöhnenden Tier,

Digitized by Google

zu einem zermarterten Jammergebilde machen; sie kann ihn in die gemeinsten Lüste herabziehen und unerhörte Besudelungen der Seele erzeugen. Man läßt, wenn man die Zeitung zur Hand nimmt, die täglichen Unglücksfälle, auch die grauenhaftesten, meist nur unter flüchtiger seelischer Berührtheit an sich vorübergehen. Oder wenn man Geschichte studiert, nimmt man gewöhnlich die zum Himmel schreienden Unmenschlichkeiten, von denen die Geschichte der Menschheit übervoll ist, als trockene Tatsachen hin. Und doch liegen hierin Irrationalitäten der erschütterndsten Art vor. Gibt man sich ihrem Eindruck einseitig hin, so kann man in einen abgrundtiefen Pessimismus münden und Weltflucht, Weltverachtung, Weltverhöhnung, dadaistische Weltverulkung als wahren Ertrag des Lebens ansehen. Schon allein die Tatsache, daß es teuflische Folterungen, grauenvolle Einkerkerungen, martervolle Hinrichtungen gegeben hat und noch gibt, zeugt von der Wut, mit der das Irrationale seine Macht fühlen läßt.

6. Damit verträgt sich durchaus die Einsicht, daß das Irrationale zugleich einen hohen Wert für die Vernunft darstellt. Die Vernunft hat und behält die Oberhand, sie ordnet sich das Irrationale ein und — trivial ausgedrückt — macht es sich zu Nutze. So kommt hier die Hegelsche Denkweise zu ihrem Rechte: das Irrationale ist, so sehr es die Vernunft hemmend, verzerrend, verkehrend durchsetzt, doch zugleich Bewegungs- und Vertiefungsantrieb für die Vernunft. Durch das Irrationale wird das, was der menschliche Geist zu leisten imstande ist, herausgereizt, und so können durch das Irrationale und die in seinem Gefolge auftretenden Zwiespältigkeiten und Zerrissenheiten des Geistes Schöpfungen von derart fesselnder und seltener Eigenart entstehen, wie sie ohne die negative Macht des

Digitized by Google

Irrationalen nicht zu Tage getreten wären. Diesen Hegelschen Gedanken weiter auszuführen, ist hier nicht der Ort. Hier sollte auf ihn nur hingewiesen werden, um die Kehrseite am Irrationalen hervorzuheben. Damit wird aber das Irrationale nicht in sein Gegenteil verkehrt. Denn die durch das Irrationale zustande kommenden Förderungen entstehen ja dadurch, daß sich die übergeordnete, die Oberherrschaft behaltende Vernunft das Irrationale einordnet und seinem negativen Wesen und Wirken einen positiven Sinn zu geben vermag. Die verderbende Wirkung des Irrationalen, der dualistische Charakter der Welt wird dadurch nicht etwa aufgehoben: das Irrationale wirkt der Vernunft hemmend entgegen; aber die Vernunft weist ihm zugleich in ihrer Struktur eine positive Rolle zu. Das Irrationale greift eben in doppeltem Sinne in das Weltgeschehen ein: verderbend und zugleich Wertvolles ermöglichend.

7. Worauf ich hinaus will, ist nun dies, daß, wenn das Irrationale die zeitlich-räumlich-materielle Welt durchsetzt, natürlich auch die Individualität unter seiner hemmenden, verderbenden Macht zu leiden hat. Wenn man sich das unübersehbare Heer von Nöten und Leiden, von Zermürbungen, Verkümmerungen und Ertötungen des Ich vergegenwärtigt, wenn man sich vorstellt, in welchem Maße das Ich dem rohen Kreuz und Quer der Zufälle, den vernunftlosen Notwendigkeiten der Materie ausgesetzt ist, so kann man, wenn man sich auf den Boden der hier dargelegten metaphysischen Grundanschauungen stellt, nicht zweifelhaft sein, daß daran der irrationale Faktor, welcher Zeit, Raum und Materie durchsetzt, wesentlich beteiligt ist. Es gehört zum Schicksale der Individualität, innerhalb der in Zeit, Raum und Materie bestehenden Welt dem Irrationalen einen wahrlich nicht geringen Zoll an Sinnlosigkeit zu entrichten.

Digitized by Google

Ich muß mich so vorsichtig ausdrücken. Denn es wäre übertrieben, zu behaupten, daß jedwede Unvollkommenheit, jedwede Schranke von dem irrationalen Faktor herstamme. Es könnte doch sein, daß gewisse Einschränkungen, gewisse Weisen der Endlichkeit, gewisse Unvollkommenheiten geradezu Auswirkungen der Vernunft sind. Und dieses Vielleicht steigert sich in der Richtung auf das Gewisse hin, wenn wir uns erinnern, daß die Individualität, ihrem Ursprunge nach, einer unzeitlichen Sphäre angehört. Wenn nämlich einer unzeitlichen und ebendamit auch unräumlichen und unmateriellen Sphäre individuelle Existenzen eingeordnet sind, so ist damit gesagt, daß es Endliches, Beschränktes, relativ Unvollkommenes in einer Welt gibt, die jenseits unserer zeiträumlichen materiellen Welt liegt. Es ist daher keineswegs notwendig, daß das Irrationale, das diese unsere zeitlich-räumlich-materielle Welt durchsetzt, auch für das Endliche und Individuelle in der überzeitlichen Welt Geltung besitzt. Sonach gäbe es dann eine Sphäre des Endlichen und Individuellen, die, ohne durch die Brechung des Irrationalen, Sinnlosen, Nichtseinsollenden hindurchzugehen, geradezu eine Auswirkung des vernünftigen Urgeistes wäre. In diesem Falle wäre die individuelle Seele keine irrationale Schöpfung, sondern sie geriete erst durch ihren Eintritt in die zeiträumliche materielle Welt unter die Macht des Irrationalen, Sinnlosen, Nichtseinsollenden.

Wenn ich hier zurückblicke, so liegt demnach die Sache so, daß das Individuelle als solches in erkenntnistheoretischem Sinn zweifellos irrational ist (denn es ist, wie das neunte Kapitel gezeigt hat, für unser Denken schlechtweg undurchschaubar). In metaphysischem Sinn dagegen ist es, wenn meine Betrachtung Recht hat, nicht

Digitized by Google

irrationalen Ursprungs; sondern das Ich fällt erst mit seinem Eintritt in diese unsere zeiträumlich-materielle Welt der Macht des Irrationalen anheim. Hiermit trete ich in Gegensatz zu Schopenhauer, Julius Bahnsen, Philipp Mainländer, bei denen das Individuum ausschließlich einem Antilogischen entspringt. Aber auch zum späteren Schelling stehe ich in Gegensatz; denn bei ihm ist der dunkle Grund in Gott das Individualprinzip der Kreatur.

8. Wir stehen hier an einer äußerst dunklen Stelle der Metaphysik. Die Frage drängt sich auf: woher kommt das Irrationale, das sich in der zeiträumlich-materiellen Welt so unzweifelhaft zu erkennen gibt? Soviel ich sehe, gibt es auf diese Frage drei mögliche Antworten.

Die kühnste Möglichkeit besteht darin, das Irrationale geradezu dem Absoluten selbst einzuverleiben. Der Urgeist ist hiernach in sich selbst negativ: er existiert nur als ewige Überwindung eines Nichtseinsollenden. Er trägt den Stachel des Irrationalen in sich und vollendet sich ewig auf dem gebrochenen Wege der Negierung des ihm einwohnenden negativen Momentes (Negation der Negation). Augenscheinlich liegt hier eine gewisse Umgestaltung des Grundgedankens der Hegelschen Weltdialektik vor. Ich selbst habe meine „Ästhetik des Tragischen" in diesen metaphysischen Gedanken ausmünden lassen. Vor allem aber ist hier an den erstaunlichen Tiefsinn des späten Schelling zu erinnern. Wenn er von dem finsteren „Ungrund" in Gott, von dem verstandlosen Willen in ihm, sogar von der „Unseligkeit" Gottes, von dem „Schmerzenswege" des Urwesens spricht, so ist es immer der Gedanke des Irrationalen in Gott, um den sich sein Denken bewegt. Und dies wieder weist zurück auf Jakob Böhme, diesen in die verwegensten Tiefen mit kindlich genialer Sicherheit vordringenden Se-

Digitized by Google

her. Der Zornwille in Gott ist bei Böhme die Ursprungsstätte der Körperwelt.

Eine zweite Möglichkeit ist dort gegeben, wo das Irrationale dem Absoluten als eine davon getrennte Sphäre entgegengesetzt wird. Hier besteht Dualismus zwischen dem Urwesen und dem Irrationalen, dem vernünftigen Urgeist und dem von ihm vorgefundenen Reiche der Negativität. So stehen sich schon bei Empedokles Liebe und Haß als Weltmächte entgegen. Bei Platon findet die Gottheit die Macht des μὴ ὄν sich gegenüber. So dunkel und vielgestaltig auch diese irrationale Macht bei ihm auftritt: keinesfalls ist sie in das Wesen des Absoluten hineingenommen, sondern sie ist ein feindliches Draußen. Und auch Aristoteles bleibt bei dem Dualismus von εἶδος und ὕλη, von Form und Stoff stehen. In der Hyle sieht er eine hemmende, der Vollkommenheit und Reinheit der Form entgegenwirkende Potenz, auf deren Rechnung alles Zweckwidrige und Zufällige, alles Unvollkommene und Schlechte kommt. In brutaler und phantastischer Weise erscheint später dieser Dualismus in der Gnosis: dem höchsten Gott wirkt eine böse Macht entgegen, und von dieser stammt unsere Welt her. Hiermit in Zusammenhang steht der von Persien herkommende Manichäismus, wonach zwei Urwesen: ein gutes, lichtes und ein böses, finsteres, sich bekämpfen. In unserer Zeit war es Eduard von Hartmann, in dessen Metaphysik dieser Dualismus, freilich in spekulativ tiefsinnig durchdachter Form und sich in Zusammenhang setzend mit höchsten Gedanken der nachkantischen Philosophie, wieder auflebte. Denn die beiden Potenzen des allerhöchsten Wesens stehen einander als logisches Denken und als alogisches Wollen gegenüber. Die metaphysische Tiefe der Welt ist in ein ab-

Digitized by Google

solut weises und in ein absolut dummes Prinzip auseinandergerissen.

Noch eine dritte Möglichkeit steht offen. Man könnte annehmen, daß das Irrationale weder in dem Inneren Gottes wurzelt, noch auch ihm von außen entgegentritt, sondern sich erst im Gange des metaphysischen Weltgeschehens, erst an einer bestimmten Stelle des metaphysischen Weltdramas emporhebt. Damit wären wir bei dem ehrwürdigen Mythus des Alten Testamentes vom Sündenfall und bei der christlichen Lehre vom Sündenfall angelangt. Ich sehe den spekulativen Sinn dieser Lehre darin, daß durch eine freie Tat des Willens (die sich in einer überzeitlichen Sphäre vollzog) das Böse in die Welt gekommen ist, und daß diese freie Hinwendung des Willens zum Bösen die Welt ontologisch zu „Fall" gebracht hat. Das moralisch Nichtseinsollende hätte hiernach in dem Seinsbestande der Welt das Emporkommen des Irrationalen zur Folge gehabt. Mit der Hinwendung zum Bösen wäre eine Vergröberung und Zuspitzung des Endlichen eingetreten: Abhängigkeit des Geistigen vom Grobstofflichen, Herrschaft des blinden Zufalls, Durchsetztsein der Menschenwelt von sinnlosem Leid und Jammer.

Im Gnostizismus gährt und wühlt dieser an sich schon dunkle Gedanke und nimmt mannigfache, zum teil höchst phantastische Formen an. So namentlich bei Valentinus. In der späteren Mystik kommt er namentlich bei Jakob Böhme zur Entwicklung. Wie schon im Gnostizismus, so findet sich auch bei Böhme die Lehre, daß schon im Reiche der Engel eine Empörung gegen Gott stattgefunden und Unordnung und Verwirrung in die Welt gebracht habe. Ein Zweites, Späteres, ist dann der Fall des ursprünglichen, paradiesischen Menschen: Adams. Anstatt

Digitized by Google

sich in das Herz Gottes hinein zu imaginieren, vergaffte er sich in das tierische Leben. Dem Falle des Menschen folgte eine noch gröbere Verderbung der äußeren Natur. Freilich gehört Böhme auch unter die erste Möglichkeit (wie ich vorhin andeutete). Denn der letzte Grund des materiellen Daseins liegt doch in dem Gott immanenten finsteren negativen Prinzip. Unter den Philosophen der nachkantischen Spekulation ist besonders Franz von Baader zu nennen: im Mittelpunkte seines seltsam wühlenden und wälzenden Denkens steht die Überzeugung von der Verderbtheit und Entstellung der geschaffenen Welt durch den doppelten Fall. Höchst beachtenswerte Worte hierüber sagt Max Scheler in seinem Werke „Vom Ewigen im Menschen". Ihm gilt es als eine metaphysische Wahrheit, daß alles Weltübel in einer „konzentrierten Macht des Bösen" gegründet sei. Das Böse aber kann nicht im Menschen seinen ersten Ursprung haben, sondern kann nur in einer „metaphysischen Zwischensphäre" zwischen Gott und dem Menschen entstanden sein. Hier muß „ein freier Aufstand gegen Gott durch eine Person, die Macht hat über die Welt", stattgefunden haben. Dies ist der „Fall der Welt". Scheler hält einen „Theismus ohne Fall" für einen „Nonsens".[1]

[1] Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen; Bd. 1 (1921), S. 499 ff., 707. Wenige Jahre später freilich vertritt Scheler die entgegengesetzte Meinung. Seine schlagenden Gründe gegen den Pantheismus sind vergessen; wir finden ihn in nächster Nähe des Junghegelianismus. Der oberste Soseins- und Daseinsgrund kommt erst in unserm menschlichen Wissen und jedem möglichen Wissen zu seiner eigenen Werdensbestimmung. Der Weltgrund „lernt" im Weltprozeß. Die Bildung als Menschwerdung ist ein „Versuch fortlaufender Selbstdeificatio" (Die Formen des Wissens und der Bildung, 1925; S. 13, 15, 17, 32, 48). Ich halte das Denken des früheren Scheler für tiefer und gewichtiger als das des späteren.

Digitized by Google

Soviel ich sehe, gibt es diese drei Möglichkeiten, das Durchsetztsein der Welt vom Irrationalen metaphysisch zu erklären. Denn die indische Vorstellung, wie sie namentlich in der Vedanta-Philosophie auftritt, daß die Welt des Vielen einem bloßen unterhaltenden Spiel des Brahma, des All-Einen, ihr Dasein verdanke und darum eine Luftspiegelung, ein Zaubertrug, „Maya" sei, werden wir kaum als eine ernsthaft zu nehmende metaphysische Möglichkeit gelten lassen wollen.

9. Der ersten der drei Möglichkeiten — der Einpflanzung des Ursprungs des Irrationalen in das Innere des Urgeistes — kann ich mich (in Gegensatz zu der Art, wie ich die Sache früher — in der Ästhetik des Tragischen — angesehen habe) nicht entschließen zuzustimmen. Wenn das Urwesen die Selbstwerte, die absoluten Werte in sich schließt, ja überhaupt nichts anderes als der persönliche Inbegriff der absoluten Werte ist, so erscheint es mir als unerträglicher Widerspruch, dem Urwesen eine Sphäre des Irrationalen, Widersinnigen, Nichtseinsollenden immanent sein zu lassen. Die zweite Möglichkeit bedeutet den endgültigen, absoluten Dualismus: zwei absolute Weltmächte einander entgegenstehend. Eine solche ursprüngliche Zerspaltenheit des Seienden ist ebenso unhaltbar wie die erste Möglichkeit. So scheint nur die dritte Möglichkeit übrig zu bleiben. Diese bedeutet philosophisch, daß sich in einer überzeitlichen Sphäre irgendwie an einer unbedingt entscheidenden Stelle eine absolut freie Hinwendung des Wollens zum Bösen, also eine Umkehrung der durch die absoluten Selbstwerte gesetzten Ordnung vollzogen habe, und daß als ontologische Folge hiervon in einer für uns schlechthin unerkennbaren Weise eine Entwertung des Seins der geschaffenen Welt, nämlich ein Eindringen des

Digitized by Google

Irrationalen, Zweck- und Sinnwidrigen in sie, eingetreten sei. Dies ist, meine ich, ein Äußerstes, was die Philosophie zu sagen wagen darf. Selbstverständlich ist auch der Standpunkt möglich, daß man sich begnügt, die drei Möglichkeiten hinzustellen, ohne zu ihnen Stellung zu nehmen, weil dies über die Grenzen des menschlichen Denkens hinausliege. Ich glaube, nicht so enthaltsam sein zu sollen, da mir die mit den beiden ersten Möglichkeiten verbundenen Schwierigkeiten schwererwiegend zu sein scheinen als die in der dritten Möglichkeit enthaltenen.

So ist es also das unabwendbare Los des Ich, sobald es in die Raum-Zeit-Welt eingetreten ist, überall auf den Zusammenstoß mit Irrationalitäten gefaßt sein zu müssen, durch Irrationalitäten belästigt, gehemmt, gepeinigt zu werden. Die Lebensgestaltung eines jeden Menschen erhält ihr Gepräge durch die Tatsache, daß diese unsere Welt voll ist von tausendfältigen Irrationalitäten. Wie völlig anders würde alles Planen, Wirken, Kämpfen, Vorwärtsschreiten aussehen, wenn es keine rohen Zufälle, keine entwürdigenden Abhängigkeiten vom groben Stoff, keine Dummheiten und Bosheiten des sogenannten Schicksals gäbe!

17
GEDANKEN ÜBER DIE HEILSORDNUNG

1. Wir stehen auf dem Boden der Metaphysik der Selbstwerte: alles Geschehen, das zeitliche wie das zeitlose, das Geschehen in der Breite der Welt wie in den Tiefen der Gottheit, hat den „Sinn", daß sich der Inbegriff der Selbstwerte verwirkliche. (Von der radikalen Störung durch den Einbruch des Irrationalen sehe ich hier ab.) Damit stehen wir im Besitze eines zwar entscheidend

Digitized by Google

wichtigen, aber doch verhältnismäßig recht leeren Wissens. Es ist mit diesem Wissen nichts darüber gesagt, worauf das ganze Welt- und Gottgeschehen hinauslaufe, was das für ein Inhalt sei, der dabei endzweckhaft herauskomme, worin das absolute Heil liege, das sich darin erfülle, was der Weltplan, die Weltteleologie, die Heilsordnung in concreto besage. Man braucht sich diese Fragen nur vorzuhalten, um dessen sofort gewiß zu sein, daß sie ein Gebiet berühren, von dem der Philosoph, wenn überhaupt, so nur in der Form des Andeutens von Möglichkeiten sprechen darf.

Und so ist auch, was die einzelne Seele betrifft, nichts irgendwie Bestimmtes darüber gesagt, welcher Art ihr Schicksal sein werde, mit welchem besonderen Inhalt solche ganz allgemeine Begriffe, wie Erlösung, Heil, Seligkeit, auszufüllen seien.

Ich will zunächst einige negative Sätze hinstellen. Hierdurch wird die Mannigfaltigkeit des Möglichen wenigstens eingeschränkt werden.

2. Erstens enthält der Gedanke etwas höchst Unbefriedigendes, daß durch das sittliche Verhalten einer Seele während der unsagbar kurzen Dauer ihres irdischen Lebens etwas unabänderlich in alle Ewigkeit Gültiges über ihr Schicksal entschieden werde. Hierin scheint ein äußerster Verstoß gegen alles, was Gerechtigkeit, Liebe, ja auch was Vernunft ist, zu liegen. Ist ein Menschenleben auch noch so lang, so ist es doch ein Nichts im Vergleiche mit der Unabänderlichkeit, Endgültigkeit eines nie aufhörenden Schicksals. An die sittliche Stufe, die eine Seele in einer allerflüchtigsten Zeitstrecke erreicht hat, ein nie aufhörendes unverbesserbares Schicksal als Wirkung zu knüpfen: dies scheint eine Irrationalität im übelsten Sinne zu sein.

Digitized by Google

Jeder Seele muß die Möglichkeit gegeben sein, in ihrer Postexistenz durch freitätiges Streben ihr Schicksal heilvoller zu gestalten. Natürlich ist für sie damit zugleich die Möglichkeit offen gelassen, vom Wege des Heils abzugleiten und so ihr Schicksal zu verschlechtern.

Zweitens glaube ich, daß man den Begriff des zeitlosen Geschehens auch auf die in die Sphäre des Ewigen eingetretene Seele anwenden muß. Wenn, wie wir gesehen haben, das Urwesen nur dadurch Leben und Schaffen ist, daß es ein zeitloses, ewiges Geschehen in ihm gibt, so gilt dies auch für jede Seele. Die zeitlose Existenz der Seele als absoluter Stillstand würde für sie Preisgabe ihres Lebens, Vernichtung ihres Wesens bedeuten. Wir müssen uns vorstellen, daß auch die in die Sphäre des Ewigen eingegangene Seele einem Ziele nachstrebt, Stufen durchschreitet, zu neuen Beglückungen gelangt, selbstverständlich auch in Rückwärtsschreiten verfallen kann. Ein sich absolut gleichbleibendes seliges Ruhen oder Schauen erscheint mir nicht als der angemessene Zustand, in dem wir uns die Postexistenz der Seele vorzustellen haben. (Schon im fünfzehnten Kapitel, bei Erörterung der Präexistenz war davon die Rede.)

Drittens, meine ich, muß man die Lehre verwerfen, wonach das Urwesen unter den Seelen unabhängig von ihrer Würdigkeit eine Scheidung trifft, der zufolge die einen für die ewige Seligkeit, die anderen für das ewige Verderben bestimmt sind. Ich kenne keine Vorstellung von Gott, die ihm, unter Mißbrauch des heiligen Wortes Gnade, eine so grauenhafte Willkür zuschriebe wie die Prädestinationslehre. Es ist keine leicht zu lösende psychologische Aufgabe, zu erklären, wie es möglich sei, daß so viele erleuchtete religiöse Menschen, die sich sonst

Digitized by Google

durch eine hohe und reine Vorstellung von Gott auszeichnen, ja geradezu vorbildlich sind, in dieser brutalen Mystik Befriedigung finden konnten.

3. Was kann denn nun wohl die Philosophie, wenn sie sich schon auf Wagnisse des Vermutens einlassen will, Positives über die Heilsordnung sagen? Welche Leitvorstellungen könnte sie hierfür benützen?

Ich glaube: wenn irgend ein Erlebnis hierfür einen Fingerzeig geben kann, so ist es die Liebe im höchsten Sinne des Wortes. Ich wüßte nicht, worein man den Urwert, in dem alle Selbstwerte zusammenlaufen, und der sie alle durchdringt, setzen könnte, wenn nicht in die Liebe. Wenn ich mich liebend aufschließe, liebend dahinströme, wenn ich das geliebte Wesen unendlich beglücken, mich an das geliebte Wesen überschwenglich dahinschenken will, so fühle ich mein Wesen nicht nur beseligt, sondern geradezu geheiligt. Die Philosophie darf, glaube ich, den Gedanken wagen, daß die Gottheit in ihrer letzten Tiefe etwas dieser Liebe Analoges ist. Schon im dritten Bande der Ästhetik habe ich mit diesem Gedanken geschlossen (S. 555 f.). Und so wird man vielleicht auch sagen dürfen, daß bei Schaffung der Welt der Liebesüberschwang Gottes das Entscheidende gewesen ist. Wie sollte die Philosophie so vermessen sein, den Willensakt, durch den die Welt wurde, durchschauen zu wollen! Zu diesem Zweck müßte ja der Philosoph das zeitlose Werden und Leben, das die Gottheit in ihren Urtiefen ist, die Evolutionen, die Gott in seinen Urgründen darlebt, kennen. Aber trotz unseres vollständigen Nichtwissens hiervon werden wir doch vielleicht ahnen können, daß der Urliebesdrang Gottes bei Schaffung der Welt — ich will mich noch vorsichtiger ausdrücken — wesentlich beteiligt

Digitized by Google

war. Und so wird man auch, was die Heilsordnung betrifft, annehmen dürfen, daß sie gemäß der sich auswirkenden Liebe Gottes gestaltet ist. Ich darf vertrauen, daß, so unergründlich auch der Weltplan sein mag, er sich in Übereinstimmung mit Gottes Liebesdrang vollzieht. Der spätere Fichte sah seine Metaphysik der Liebe vor allem im Johannesevangelium nach ihrer religiösen Seite hin ausgesprochen. Auch ich darf sagen, daß, was hier als eine ahnende Hypothese gewagt wurde, sich dort als Verkündigung eines religiösen Sehers vertieft, ausgestaltet und in einen besonderen religiösen Vorstellungskreis hineingebaut findet.

4. Mit dem Begriff der Liebe verknüpft sich leicht der Begriff der Gnade. Vielleicht könnte auch das dunkle, geheimnisvolle Gefühl der Gnade verwendet werden, um Gott in seinen allertiefsten Regungen zu erlauschen. Freilich dürfte dann Gnade nicht als willkürliche Gewährung von Gunst verstanden werden. Dies wäre eine Irrationalität im üblen Sinn. Gnade als schlechtweg grundlose, nur aus nacktem Belieben erfolgende Gunsterweisung ist als Gottes absolut unwürdig von ihm fernzuhalten. Gnade müßte als eine Verbindung von Gerechtigkeit und überschwenglicher Liebe genommen werden. Man müßte sich vorstellen: die Linie der Gerechtigkeit wird in der Gnade eingehalten; aber es ist eine höhere, für den menschlichen Geist nicht durchschaubare, geheimnisvolle Gerechtigkeit. Der Mensch, dem Gnade widerfährt, kann sich nicht auf sein Verdienst berufen; er fühlt: die Gnadenerweisung geht über seine Würdigkeit hinaus. Aber darum ist die Spendung der Gnade doch nicht grundlos und willkürlich; sondern die Sache liegt so, daß Gott in seinem Liebesüberschwange doch in der Wesenstiefe des Begnadeten ein

Digitized by Google

geheimes Etwas entdeckt, das ihn als der Gnade würdig erscheinen läßt.

Worauf ich hinauswill, ist dies, daß, wenn man Gnade in diesem Sinne faßt, die Gnade zur Ergänzung jener Liebeshypothese herangezogen werden könnte. Es wäre dann die Heilsordnung so anzusehen, daß in ihr mit dem Überströmen von Liebe auch der Gnadenüberschwang Gottes zur Geltung käme. Die Liebe würde die Gerechtigkeit mit Gütigkeit durchwärmen und sie so in die Sphäre der Gnade hinaufheben.

Über diese hypothetischen Richtlinien für die Auffassung der Heilsordnung will ich nicht hinausgehen.

5. Was folgt hieraus für die Ausgestaltung des Lebensgefühls, mit dem der Einzelne durch das irdische Dasein schreitet? Mit metaphysischen Hypothesen und andeutenden Erwägungen kann man nicht sein Leben gestalten. Was hier theoretisch als möglich hingestellt wurde, muß zur Unmittelbarkeit des Erlebens werden, die Sprache persönlicher Ergriffenheit sprechen, wenn es auf die Verfassung und Haltung des Innenlebens bestimmend wirken soll. Es muß ja nicht geradezu unbedingte Gefühlsgewißheit sein, in die sich das skeptische metaphysische Abwägen wandelt; aber einen erheblichen oder mindestens nicht ganz geringen Grad muß die Gefühlsgewißheit erreicht haben, wenn sie die Kraft haben soll, das Lebensgefühl und die Lebenshaltung zu bestimmen.

Wo dieser Fall eingetreten ist, dort wird im Menschen ein Gefühl tiefer Geborgenheit entstehen. Er wird sich sagen: wie auch der Weltplan gestaltet sein möge, welchen Inhalt auch die Heilsordnung haben möge; ich bin dessen sicher, von der Liebe und Gnade des heiligen Urwesens umfangen zu sein. Zwar weiß ich, daß der

Digitized by Google

Weltplan Vieles in sich schließen mag, was schlechterdings über mein Wissen, Verstehen, Fühlen, Ahnen hinausgeht: doch aber darf ich dessen sicher sein, daß, wie sich auch mein Schicksal und der Welt Schicksal gestalten mag, vom absoluten Standpunkt aus Alles gut und heilvoll ist. Dieser Glaube gibt Trost und Zuversicht und läßt die nagenden und wühlenden Zweifel nicht zur Herrschaft kommen.

So stellt sich die Sache dar, wenn man sein Gefühl lediglich von der Sprache der Philosophie leiten läßt. Wer sich dagegen mit den metaphysischen Erwägungen nicht begnügt, sondern einen religiösen oder kirchlichen Glauben weiterführend, ausbauend, vertiefend, sichernd dazutreten läßt, hat selbstverständlich an seinem Glauben eine Kraft, die sein Lebensgefühl in weit reicherer, ausgestalteterer Weise bestimmt, als wenn nur die Andeutungen der Metaphysik maßgebend wären.

6. Wer eine transzendente Heilsordnung annimmt, hat damit zugleich ein Zwischenreich zwischen dem Urwesen und der Zeit- und Raumwelt angenommen. Mag auch Nietzsche noch so stark über die Hinterweltler spotten: ich glaube, daß er es mit dem Wegstreichen alles Transzendenten allzu leicht nimmt. Wie ich schon an früherer Stelle betonte: der Gegensatz von Unendlichem und Endlichem ist absolut (S. 138). Das Unendliche ist etwas unvergleichbar Anderes als das Endliche. Es ist daher nicht einzusehen, warum das Urwesen sich nicht in verschiedenen Sphären sollte auswirken können, die nicht so weit von ihm entfernt lägen, wie die Zeit- und Raumwelt. Platz genug für solche Mittelwelten ist vorhanden. Ja es ist mir weit glaublicher, daß das Urwesen nicht mit eins in unsere zeiträumliche, allerendlichste Endlichkeit sozusagen hinein-

Digitized by Google

springt, sondern zunächst (dies Wort nicht in zeitlichem Sinne verstanden!) Endlichkeiten überzeitlicher Art hervorbringt. Eine solche Sphäre wären, wenn ich mit meinen Darlegungen Recht habe, die leibfreien Seelen: aus überzeitlichem Dasein träten sie in diese materiell-endliche Welt ein und nach kurzem Lebensgange wieder in Überzeitlichkeit zurück. Die Gesetzmäßigkeit aber, unter der diese überzeitliche Sphäre stünde, wäre eben tiefsten Grundes jene Heilsordnung, von der ich vorhin einige andeutende Richtlinien hypothetisch zu geben versuchte.

Was sonst in dieser Zwischenwelt zwischen dem Absoluten und dem Allerendlichsten vorhanden sein und vor sich gehen mag: wer wollte darüber etwas auch nur einigermaßen Sicheres zu sagen wagen! Unmöglich aber ist es nicht, daß es Wesenheiten gibt, welche die ungeheure Lücke zwischen den menschlichen Seelen und dem Urwesen ausfüllen, Geschöpfe des Urwesens, die zwar die schrankenvolle Endlichkeit der menschlichen Seelen überragen, aber dabei doch das Wesen der Endlichkeit nicht völlig von sich abgetan haben. So hat Leibniz im Namen der die Welt beherrschenden Kontinuität das Dasein solcher Mittelwesen zwischen Mensch und Gott (er nennt sie „genii") gefordert. Am üppigsten wohl in der Ausfüllung der Kluft zwischen der materiellen Sphäre und Gott verfuhren die Gnostiker. Basilides hat nach dem Bericht des Irenäus den Zwischenraum zwischen dem θεὸς ἄρρητος und der irdischen Welt mit nicht weniger als 365 Himmeln und Engelsordnungen bevölkert. Auch an die Kabbala und Pseudo-Dionysios kann erinnert werden. So wüst auch diese Ausschweifungen sind, so ist doch der zu Grunde liegende allgemeinste Gedanke keineswegs von vornherein unmöglich — ich meine: der Gedanke, daß sich die un-

Digitized by Google

ausschöpfliche Fülle des göttlichen Lebens in Mittelwelten und Mittelwesen zur Erscheinung bringt.

7. Die transzendente Heilsordnung könnte auch von der Geschichte der Menschheit aus beleuchtet werden. Doch gehört dies nicht in den Zusammenhang der Betrachtungen, die durch das Individualitätsproblem gegeben sind. Daher seien nur ein paar Worte hierüber gesagt.

Der geschichtliche Gang der Menschheit ist zwar keineswegs, wie Hegel meinte, ein Triumphzug des Weltgeistes; aber er stellt auch nicht, wie Schopenhauer behauptete, eine durchaus sinnlose Zusammenhäufung dar; sondern Vernunft und Unvernunft, Sinn und Sinnwidrigkeit sind im Gang der Geschichte seltsam gemischt. Und zwar kann man sehr darüber in Zweifel sein, ob nicht das Sinnlose die Vernunft darin bedeutend überwiege. Man denke nur an die brutalen Zufälle und an die ruchlosen Freveltaten, die auf das Schicksal der Völker in zahllosen Fällen bestimmend eingewirkt haben, an die maßlosen Gewalttaten und bluttriefenden Greuel, von denen die Geschichte übervoll ist. Hegels Wort von der Geschichte als der „Schlachtbank", auf der „das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten, die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden", ist nur zu wahr.[1]

Noch etwas Anderes muß man sich vergegenwärtigen: die Geschichte der Menschheit ist an das Schicksal unseres Planeten gebunden, wird also einmal ihr Ende haben. Alles Streben und Schaffen der Menschheit mündet, vom innenzeitlichen Standort aus angesehen, geradezu in Nichts. Es wird einst eine Zeit dasein, wo die raumzeitliche Welt

[1] Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke Bd. 9, 2. Aufl. 1840), S. 27. Hegel freilich zieht aus dieser Einsicht eine ganz andere Folgerung, als hier geschieht.

Digitized by Google

so aussehen wird, als ob es nie eine ringende, zielstrebige Menschheit gegeben hätte. Wer sich in diesen Gedanken hineinlebt, muß sich sagen, daß, wenn dieser Gedanke Recht hätte, die Menschheitsgeschichte ein Verlauf von furchtbarster Sinnlosigkeit wäre.

Ich will nun sagen: Gedanken dieser Art sind es, von denen aus das Denken zu der Forderung kommt, daß der irdische Gang der Menschheit unmöglich ein Letztes sein könne, das kein Dahinter und Darüber hat, sondern daß er vielmehr eingegliedert gedacht werden müsse in eine überzeitliche Ordnung, in Zusammenhänge von schließlich sinn- und heilvoller Art. In diesen überzeitlichen Evolutionen würde das, was die Menschheit auf ihrem irdischen Gange an echten Kulturgütern errungen hat, als im Hegelschen Sinne „aufgehobenes Moment" fruchttragend weiter wirken. Die irdische Geschichte der Menschheit wäre dann ein bloßes Bruchstück oder besser ein Glied innerhalb eines überzeitlichen Zusammenhanges, durch den allererst jener irdische Gang dem absoluten Weltplan eingeordnet würde.[1] Bei diesen dürftigen Andeutungen muß es hier sein Bewenden haben.

8. So stehen wir am Schlusse vor einer Fülle von Fragen, auf welche die Philosophie höchstens so zu antworten weiß, daß sie auf ein potenziertes Vielleicht hinweist.

[1] In wesentlichen Stücken berührt sich das hier über die Geschichte Angedeutete mit den Gedanken, die Driesch in seiner „Wirklichkeitslehre" über die Geschichte entwickelt (2. Aufl., S. 175 ff., 198 ff., 212 ff., 339 ff.). Von entschieden religiös-mystischer Grundstimmung aus findet sich die irdische Menschheitsgeschichte in eine transzendente Heilsordnung eingegliedert in dem mit Unrecht ganz vergessenen nachgelassenen Werke des ehemaligen Basler Professors Karl Steffensen „Zur Philosophie der Geschichte" (1894). Ein Versuch in dieser Richtung aus letzter Zeit liegt vor in dem Werk „Der Sinn der Geschichte" (aus dem Russischen übersetzt; 1925) von Nikolaus Berdjajew.

Digitized by Google

Ich will sagen: das Vielleicht, das sie hinstellt, hat schon ein anderes Vielleicht zu seiner Voraussetzung und dieses wieder ein anderes Vielleicht und so in mehrfacher Abstufung. In diesem Sinne sprach ich von Richtlinien, welche die Philosophie in dem tiefen Dunkel der Probleme anzudeuten wagen darf. Und so sei denn noch einer Frage Erwähnung getan, die sich aufdrängt, wenn von einer transzendenten Heilsordnung gesprochen wird.

Welche Bedeutung kommt dem Irrationalen in dem überzeitlichen Geschehen zu? Gibt es in der Zwischensphäre überhaupt ein Irrationales? Gehört zur Heilsordnung auch der Kampf des Urwesens mit dem Irrationalen? Hat die Heilsordnung vielleicht zum Ziel die Erlösung von allem Irrationalen? So haben Origenes und Gregor von Nyssa in der *ἀποκατάστασις*, in der Wiedervereinigung aller Wesen mit Gott (wozu auch die Rückkehr der Teufel zu Gott gehört) das endgültige Ende des Weltganges gesehen. Und ebenso lehrt Scottus Eriugena, daß Gott das letzte Ziel aller Dinge sei; alles Geschaffene kehrt in Gott zurück, um in ihm ewig und unveränderlich zu ruhen. Liegt hierin vielleicht eine gewisse Wahrheit?

Von dem Boden aus, auf den uns unsere Betrachtungen und Erwägungen geführt haben, ist, was die angeregte Frage betrifft, eine gewisse Möglichkeit ausgeschlossen: daß es nämlich in dem überzeitlichen Geschehen kein Irrationales gebe. Dies kann schon darum nicht der Fall sein, weil die Seelen, die aus dem irdischen Dasein in die überzeitliche Sphäre hinübertreten, mehr oder weniger schuldbelastet sind. Auch ist zu bedenken, daß, soweit den Seelen in der Überzeitlichkeit Willensfreiheit zukommt, auch die Möglichkeit des Bösen besteht. Aber damit ist nicht viel gewonnen; denn wer will etwas Sicheres

Digitized by Google

sagen über die Bedingungen, unter denen in der Überzeitlichkeit das Streben und Wollen, Schauen und Erkennen vor sich geht? Wer will auch nur eine Hypothese aufstellen über die Wesenswandlungen, die sich mit den Seelen im Stufengang der überzeitlichen Entwicklung vollziehen können? Bleiben die menschlichen Seelen und die etwa existierenden höheren „Genien" (um den Leibnizischen Ausdruck anzuwenden) im Besitze der Willensfreiheit, so könnte sich der Fall ereignen, daß sie alle sich zwar zum Guten entschieden haben, daß aber trotzdem bei einigen oder allen erneut eine Hinwendung zum Bösen eintritt. Dann würde ein Wechsel von irrationalitätsfreien und irrational durchsetzten Perioden (dies Wort in einem analog überzeitlichen Sinn genommen) anzunehmen sein. Es könnte das Weltdrama aber auch das Irrationale als niemals fehlendes Moment in sich schließen. Oder sollte vielleicht ein von allem Irrationalen gereinigtes Leben das Endgültige in dem Heilsplane bilden? Um so unsicherer ist der Boden, auf dem wir stehen, weil, wie wir gesehen haben, die Stellung zu diesen Fragen aufs engste verknüpft ist mit der Art, wie man über das Verhältnis des Irrationalen zu Gott und Welt überhaupt urteilt. Je nachdem man das Irrationale im Urwesen selbst wurzeln oder durch den „Fall" freier Geister zu Stande kommen läßt, wird auch das Urteil über die Stellung des Irrationalen im Vollzuge des Weltplanes wesentlich verschieden sein. Kurz man steht hier vor einer Frage, die weit über alle Philosophie hinausliegt. Es ist Sache des Einzelnen, ob er sich bei den Fragezeichen der Philosophie beruhigen will, oder ob ihn sein Bedürfnis drängt, in dem Heils- und Erlösungsglauben einer Religion Gewißheit zu gewinnen.

9. Womit wird die Ewigkeit zufolge dem Heilsplane aus-

Digitized by Google

gefüllt werden? Was ist der endgültige Zustand oder die endgültige Tätigkeit, in der sich das Heil vollendet? Was ist das für ein Leben, in das die Geister und Genien schließlich einmünden? Was werden sie unabänderlich zu schauen, zu fühlen, zu schaffen bekommen? Oder gibt es für sie keine Unabänderlichkeit? Werden sie am zeitlosen Lebensstrome des Urwesens, das, ewig in sich vollendet, doch zugleich ewig in sich wird, teilnehmen? Das sind Fragen, angesichts deren die Philosophie verstummt. Der Philosoph vermag hier nur zu sagen: ich trage den schlichten Glauben in mir, daß Alles, was auch immer die Ewigkeit bringen mag, im höchsten Sinne gut und heilvoll sein wird.

Digitized by Google